



١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مَشْرِعُ الْعِلَاقِ الدَّوْلِيَّةِ فِي الشَّلَا ٣

العِدَاقَاتُ الدَّوْلِيَّةُ فِي الْأُصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ
الْجُزْءُ الثَّالِثُ

المَدَاخِلُ الْمُنْهَجِيَّةُ

لِلْبَحْثِ فِي

العِدَاقَاتُ الدَّوْلِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ

نَادِيَّةُ مُحَمَّدٍ مَوْصُطَفَى

المَشْرِفُ الْعَامُ وَرَئِيسُ الْفَرِيقِ

الباحثون

مصطفى محمود منجود
نادية محمود مصطفى
نصر محمد عارف
ودودة عبد الرحمن بدران

أحمد عبد الونيس شتا
سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل
عبد العزيز صقر
علا عبد العزيز أبو زيد

المشرف العام ورئيس الفريق

١ - أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

الباحثون

٢ - أ. د. أحمد عبد الونيـس شتا

أستاذ مساعد القانون الدولي العام

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٣ - أ. د. سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل

أستاذ مساعد النظرية السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٤ - د. عبد العزيز صقر

دكتوراه في العلوم السياسية

جامعة الاسكندرية

٥ - أ. د. علا عبد العزيز أبو زيد

أستاذ مساعد العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٦ - أ. د. مصطفى محمود منجود

أستاذ مساعد الفكر السياسي

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٧ - أ. د. نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٨ - د. نصر محمد عـارف

مدرس العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

٩ - أ. د. ودودة عبد الرحمن بدران

أستاذ العلاقات الدولية ووكيل

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

المستشارون

١٠ - أ. د. حورية توفيق مجاهد

أستاذ الفكر السياسي ورئيس قسم العلوم

السياسية الأسبق كلية الاقتصاد

والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

١١ - أ. د. سعيد عبد الفتاح عاشور

أستاذ التاريخ - كلية الآداب

جامعة القاهرة

١٢ - أ. د. عبد الحميد أبو سليمان

أستاذ العلاقات الدولية ورئيس

الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

١٣ - أ. د. علي جمعه محمد

أستاذ أصول الفقه - كلية الدراسات العربية

والإسلامية - جامعة الأزهر

المساعدون

١٤ - أ. إبراهيم البيومسي غانم

١٥ - أ. إحسان سيد عبد العظيم

١٦ - أ. أحمد عبد السلام

١٧ - أ. تهناني عبـلان

١٨ - أ. حامد عبد الماجد قويسى

١٩ - أ. طارق السعيد

٢٠ - أ. عبيد السلام توير

٢١ - أ. مجدى محمد عيسى

٢٢ - أ. محمد عاشور مهدى

٢٣ - أ. محى الدين محمد قاسم

٢٤ - أ. فوزى خليل

٢٥ - أ. ناهد عرـنـوس

٢٦ - أ. هاشم طـه

٢٧ - أ. هبـه رؤوف عزت

٢٨ - أ. هشام جعفر

تم ترتيب الأسماء حسب ترتيب الحروف الهجائية .

المَدِاخِلُ الْمُتَهَجِّجَةُ
لِلْبَحْثِ فِي
الْعِلَاقَاتِ الزَّمَنِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبّر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

المبدأ خذل المنهجية

لِلْبَحْثِ فِي

العلاقات الدولية في الإسلام

د. سيف الدين عبدالفتاح د. أحمد عبدالونيس شكتا
د. عبدالعزيز صقر د. مصطفى منجد

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

(مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٣)

١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج . م . ع .

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة :

عبد الفتاح ، سيف الدين .

المدخل المنهاجية للبحث فى العلاقات الدولية

فى الإسلام / سيف الدين عبد الفتاح (وآخ) - ط ١ - .

القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦ .

ج ٢ . سم . - (مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ٣)

يشتمل على إرجاعات بيلوجرافية .

تدمك . - ٤٧ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧

١ - العلاقات الخارجية . ٢ - الإسلام والسياسة .

أ - العنوان ب - (السلسلة)

رقم التصنيف : ٣٢٧ .

رقم الإيداع : ٧٢٢٧ / ١٩٩٦ .

المحتويات

المقدمة	٧
القرآن وتنظيم العلاقات الدولية في الإسلام : خبرة بحثية "	١٥
د. سيف الدين عبد الفتاح	
السنة النبوية كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية	٨٩
د. أحمد عبد الونيس	
ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامي لدراسة العلاقات الخارجية في عصرى النبوة	
والخلافة الراشدة	١٠٥
د. مصطفى منجود	
الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية " مدخل منهاجى "	١٥٥
د. عبد العزيز صقر	
المراجع	١٩٩

مقدمة

تنظير رؤية الأصول للتعامل مع العلاقات الخارجية في الإسلام

يشتمل هذا الكتاب على : مقدمات أساسية حول التعامل للنهجي مع الأصول الإسلامية في بناء الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية :

- ١ - القرآن وتنظير العلاقات الدولية خيرة بحثة .
- ٢ - السنة النبوية كمنهج للدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية .
- ٣ - منهج التعامل مع التاريخ الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية في عهدي النبوة والخلافة الراشدة .

٤ - منهجية دراسة العلاقات الدولية من خلال الفقه الإسلامي .

قد يتبادر إلى الذهن التساؤل حول لماذا اقتصرت المصادر على هذه النطاق الأربعة ، بل وماذا تعني المصادر ضمن هذا البحث ؟

في الواقع أن الإجابة على هذين التساؤلين ، تمكن من توضيح رؤية الأصول حول فكرة المصادر وخريطتها وإمكانات توظيفها .

إن المصادر وفق هذه الرؤية تعبر عن المعنى الفني الذي يشير إلى فئات مصادر من دون الإشارة إلى الأدلة كما هو مقرر في كتب علم الأصول . للمصادر هنا هي القرآن والسنة (كمصدر تأسيس) ، والسيرة والتاريخ (خاصة تاريخ الخلافة الراشدة) والفقه كمصادر لعملية البناء لهذه الرؤية . دون أن يعني ذلك الإشارة إلى الأدلة للمختلفة من (الكتاب والسنة الصحيحة والاجماع والقياس وكذلك الأدلة المختلف فيها ..) ، وبدت لنا ضمن هذه البحوث أن تلفت النظر إلى جملة الإشكالات التي واجهت الباحثين في التعامل مع مصادر إسلامية ونحن بصدد بيان رؤية للعلاقات الدولية من منظور إسلامي ، إنها مشكلة تقع ضمن أهم النطاق التي يجب أن يتجه إليها البحث في عملية إسلامية للمعرفة (كيف تتعامل مع القرآن ؟ ، كيف تتعامل مع السنة ، كيف تتعامل مع التراث على تفاوت فتراته التاريخية وعلى تنوع بنياته سواء تعلقت بالفكر أو بالنظم أو بالحركة والممارسة ؟) .

ومثل التعامل مع هذه المصادر صعوبات نسبية بالنسبة لفريق معظمه يتمي إلى حقل العلوم السياسية ، كان على هذا الفريق أن يحسن عرض مشاكله للمختلفة حتى يتمكن من مواجهتها أو حلها ضمن أصول منظومة التفكير الإسلامية من سؤال أهل الذكر في هذا المقام (للمستشارون) ، وباعتبارها أهم آلية في سياق بحوث تجميع بين مجال العلوم الإسلامية والعلوم السياسية أما الاقتصار على هذه المصادر فقد يعني أنها أهم فئات المصادر للباشرة لبحث يحاول تبين رؤية

الأصول فى العلاقات الدولية فى الإسلام ، من دون أن يعنى ذلك أن هناك جملة من المصادر الأخرى كلها تقع فى دائرة التكميل غالبا لا دائرة التأسيس والبناء .

القرآن وتنظير العلاقات الدولية فى الإسلام :خبرة بحثية :

يمكن صياغة رؤية العلاقات الدولية فى المنظور الإسلامى فى مجموعة من المستويات ، أولها : رؤية الأصول ، وثانيها رؤية التاريخ وحوادثه وثالثها رؤية الفكر وتطوره ، على تفاعل فيما بينها ، ويقوم بحث من هذا النوع على دراسة " القرآن " باعتباره المصدر الأساسى - إضافة للسنة الصحيحة - للقيام بعملية التأصيل والتنظير للعلاقات الدولية فى الإسلام فبالرجوع لهذا " المصدر " وفق منهجية منضبطة وأبجدية متميزة تتضح عناصر الرؤية الكلية التى على أساس منها تتعدد مختلف الرؤى للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وبصفة عامة يحمل تنوعات الحياة الحضارية ، وبالعودة اليه - ووفق هذا المساق - يمكن تأصيل تلك الرؤية التى تخص عملية التنظير فى حقل العلاقات الدولية بمختلف عناصره ، ويجابه بحث من تلك النوعية بنماذج من الصعوبات لا شك أنها تترك آثارها فى بناء هذه الرؤية والتنظير لها ، فضلا عن أن ذلك يتعلق بمحال شديد التعقيد وهو العلاقات الدولية .

ومن هنا كان اهتمام هذا البحث بقضايا المنهج التى تشكل ضرورات التداول وفق أبجديات تأخذ فى الحسبان عدم الوقوف فى البحث عن هذا الموضوع فى القرآن عند حد الجمع الميكانيكى بين الآيات الخاصة بموضوع الدراسة وتقصى تفسيراتها فحسب ، ولكن هذا المنهج يتعدى ذلك إلى أقصى - أو ما يتصور أنه كذلك - درجات الآفاق النظرية ومداها ، فهى لا تجعل من آيات الأحكام التى اصطلح المتخصصون على وصفها بذلك موضوعا لها وتقف عندها بل يتخطى ذلك للتعامل مع معظم - ان لم يكن كل - امكانيات النص القرآنى فى قصصه التى تسهم برسم نماذج تاريخية قرآنية تحقق مقصد الاعتبار كهدف منهجى ، وامكانيات بناء النسق الكلى للسيرة النبوية ووقائعها من الآيات القرآنية وتفسيراتها المتغيرة وتوابعها .

هذه الآفاق النظرية تؤكد ضرورة نسبة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية الى الحقائق الكلية التى تشكل قواعد رؤية عقديّة تجاه الانسان والكون والحياة ، تجاه الزمان والمكان ، هذه النسبة وذلك التناسب يفرض رد هذه الرؤية باعتبارها تتعلق بأحد الجوانب الحضارية (العلاقات الدولية) الى تلك الرؤية الكلية .

والرؤية الكلية لا تقتصر على مجرد هذه العناصر (الانسان والكون والحياة) بل تنسحب الى ما يتعلق بالمقاصد الكلية العامة للشريعة التى تبحث فى جواهر الأفعال لا أشكالها فحسب ، ورؤية كلية تتعلق بالسنن الحاكمة والضابطة للحركة الحضارية ، كل ذلك فى ضوء استكناه عناصر هذه الرؤية واسهاماتها فى بناء مجموعة - أو ان شئت الدقة - منظومة - من الأنساق القياسية والفاهيم الأساسية والفرعية . التنظير اذا لا يقتصر على جانب هنا أو هناك بل له

مستوياته، والجمع بين تلك المستويات فى رؤية واضحة للعالم متسقة العناصر محددة المقاصد - رغم أنه صعوبة من الصعوبات - أعمق نهج يمكننا من استثمار امكانيات النص القرآنى بالعناية اللازمة والدقة والمنهاجية التى تكفل الاجابة والاستجابة لاشكالات الواقع المتجددة .

كما أن البحث فى موضوع العلاقات الدولية فى الإسلام لا يتعلق فحسب بهذا الجهد التنظيرى بل انه يتعلق وبشكل أساسى بجانب التطبيق وما يتبعه من ضرورة البحث فى الاجراءات أو الآليات ، اذ يتعلق ذلك بثلاثة مستويات على الأقل لكل منها ضوابطه وأبعادياته ، وصعوباته واشكالاته :

الأول : بناء الموضوع فى عناصر مترابطة فى سياق فكرة حاکمة ضابطة .

الثانى : تحديد الآيات المختلفة والمتعلقة بموضوع البحث وفق معايير محددة وكذا اختيار التفاسير المعينة على فهم تلك الآيات وفق معايير متعددة وضوابط واضحة .

الثالث : ضرورة ضرب الأمثلة من النص القرآنى بما يحقق وحدة بناء الموضوع ووحدة الرؤية وعناصرها المتكاملة فى ضوء فقه أبخديات التعامل مع النص والجمع بين النصوص المختلفة .

السنة النبوية كمنهج للدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية:

من نافلة القول أن شرعة الإسلام قد حوت من القواعد والمبادئ العامة الاصولية ما يكفل للامة الإسلامية أو الدولة الإسلامية أن تنظم علاقاتها الخارجية مع الامم والشعوب والدول الاخرى طبقاً لها ، وبما يضمن لمثل هذه العلاقات أن تسير فى طريقها الصحيح نحو الهدف المنشود والغاية البعيدة فى أن يعم منهج الله تعالى كافة أرجاء المعمورة ، وأن تنظم حياة العالمين وكافة امورهم طبقاً له .

واذا كانت قد سبقت الإشارة الى القرآن وصياغته لرؤية الإسلام فى هذا المقام فان النظر فى السنة النبوية كمصدر من مصادر الاحكام واستنباط القواعد فيما يتصل بإدارة وتنظيم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية انما يتعين أن يتم وفق منهج موضوعى علمى يقوم على وينطلق من ثلاثة أمور أو ركائز أساسية :

ويقصد بذلك التعريف بالسنة وبيان حجيتها كأصل من اصول التشريع ومنزلتها من الكتاب (القرآن الكريم) هنا من ناحية ، وثبوت صدورها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو تعلقها به بطريق من طرق الرواية المعتمدة من ناحية ثانية ، واخيراً فهم السنة وفقه معانيها بما يعين على تأصيل الرؤية الإسلامية للدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، هذه النقاط الثلاثة تشكل فى مجموعها وارتباطها ببعضها البعض ما يمكن أن يطلق عليه منهج دراسة وتأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة النبوية .

أولاً : التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب ، فالسنة في اللغة تطلق على السيرة والطريقة ، وفي الاصطلاح الأصولي تشير الى أصل من أصول الاحكام الشرعية ودليل من أدلتها ، وهي كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو تعلق به - غير القرآن - من قول أو فعل أو عمل أو تقرير أو وصف خلقي .

وإذا كان يتبين من ذلك حقيقة موضع السنة النبوية ومكانتها في التشريع الاسلامي ، وانها من حيث الاعتبار والحجية في الأحكام والأدلة مع القرآن الكريم في مرتبة واحدة ، فانه يتعين الأخذ بعين الاعتبار أن مثل هذه المنزلة للسنة النبوية لا تقوم ولا تتحقق الا للسنة التي ثبت صحتها الطرق المعتمدة من حيث نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن صدرت عنه أو تعلقت به صلوات الله وسلامه عليه ، وهو ما يقودنا الى بيان الركيزة الثانية من ركائز منهاجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية .

ثانياً : صحة السنة وثبوت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وخلاصة القول ، أنه يتعين - للقول بتحقيق الركن الثاني أو الركيزة الثانية في منهج دراسة العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية من خلال السنة النبوية - التثبت من صحة الاحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم والتي يستند اليها في صلبهاستباط الأحكام أو التلليل عليها من السنة في مجال ادارة وتنظيم هذه العلاقات وأنه بالنظر الى ما تتطلبه مسألة نقد الحديث وتمييز صحيحه من ضعيفه من شروط ومواصفات في النقد لا تتوفر الا للقليل من العلماء ولا يتسنى بلوغها إلا من خلال متسع زمني ، فانه يجدر بالباحث في هذا الموضوع - أي تأصيل العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية من خلال السنة - أن يستوثق من الأحاديث التي يرجع اليها ويستدل بها بأن تكون أحاديث صحيحة يعقد الاتفاق بين جمهور الأئمة من المحدثين والفقهاء على صحتها وثبوت نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم .

ثالثاً : فهم السنة : اذا استوثق الباحث من صحة الأحاديث التي يستعين بها في تحليله وبناء بحثه على نحو يتحقق معه للحديث المعنى الحجية التي تنشأ له أصلاً كسنة نبوية صحيحة في صلب التشريع وإنشاء الأحكام ، فانه يعقب ذلك الخطوة الثالثة في خطوات المنهج العلمي لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية من خلال السنة ، ويعني بذلك أن يتعامل الباحث مع الحديث على نحو يكفل له فهمه وفقه أسباب وروده ودلالاته وما قد ينطوي عليه من أحكام عامة أو خاصة ثابتة أو متغيرة ، مطبقة أو مقيدة ، وعلاقته بالأصول العامة والمقاصد الكلية للشرعية ، وكذلك مدى وطبيعة الصلة بينه وبين آيات الكتاب الواردة بمناسبة الموضوع الذي يتناوله الحديث .

ويصفة عامة ، فانه يمكن القول بأن فقه الحديث أو فهم السنة ينبغي أن يتم على مستويات ثلاثة ، يتعلق أولها بالنظر في الحديث الواحد بذاته أي بوصفه وحدة قائمة بذاتها ، أما للمستوى الثاني منها فيختص بالنظر في علاقة الأحاديث الواردة بشأن المسألة الواحدة بعضها ببعض ، وأما

المستوى الثالث فينصرف إلى بيان العلاقة بين الحديث وآيات الكتاب وكذا موقعه من الأصول العامة أو المقاصد العليا للشرعية .

منهج التعامل مع التاريخ الإسلامى فى دراسة العلاقات الخارجية فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة :

لعل من أبرز ما يتميز به تنظير العلاقات الخارجية فى الإسلام هو تعدد المصادر التى يمكن التعويل عليها فى هذا التنظير ، بين ما هو موحى به ممثلاً فى القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وبين ما هو غير موحى وإن اعتمد الرأى بشكل أو آخر ، مثل مصادر الفقه الإسلامى ، والتاريخ الإسلامى ، والحكمة السياسية ، والآحكام السلطانية ، وما شاكلها .

والتاريخ الإسلامى له منزلة خاصة بين هذه المصادر الأخيرة بأعتبره أنه رافد مهم فى الانبثاق عن التطورات التى شهدتها الخبرة السياسية الإسلامية حال تعاقبها مع الأصول المنزلة ، وحال انفصامها عنها ناهيك عما فيه من عبر ومواعظ ، أو أن شتتاً اللقمة عما يكشفه من سنن الله حاكمه فى نهوض الأمة الإسلامية وتأخرها ، وانتصارها وانكسارها ، وسبقها وتخلفها ، لذلك تعددت مجالات عطاء التاريخ الإسلامى للتنظير السياسى عامه ، ولتنظير العلاقات الخارجية خاصة ، إذ يقدم للتنظير الأول عطاءه فى كيفية إنباع كثير من المفاهيم السياسية وكيفية تطورها ، وكيفية ارتباط الفكر بالحركة بالنظم فى النسق المعرفى السياسى الإسلامى ، وفى رصد التطورات المختلفة للنظام السياسى الذى تعامل به المسلمون داخلياً وخارجياً ، وفى تقديمه النماذج التاريخية المختلفة ، كما يقدم للتنظير الثانى عطاءه فى مفهوم العلاقات الخارجية وأشكالها ، ووجهاتها ، والقوى الفاعلة فيها ، والإدراك القيادى لها ، وتطوراتها ، فضلاً عن عطاءه فى القيم السياسية ، ونظرية الدولة ، وأشكال علاقات السلم وعلاقات الحرب .

وحتى لا ينقطع هذا العطاء كان حرصنا على تقديم بعض الضوابط المنهاجية الواجب اعتبارها حال التعويل على التاريخ كمصدر لتنظير العلاقات الخارجية فى الإسلام خلال عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، ومن هذه الضوابط :

ضابط تميز موقع السيرة فى التاريخ الإسلامى أن فى تفردا بعد القرآن بالحججة على مراحل التاريخ كافة ، أو فى تكامل النبوة الإنسانية فى السيرة ، أو فى تفردا بثبوت كثير من المعجزات الإلهية ، أو فى اعتبارها مبدءاً للتاريخ للإسلام ، أو فى نقد مصادرها .

وضابط تحليل مواقف الصحابة خلال هذه الفترة الرائدة وما يفرضه العدل فى النظر إلى أعمالهم دون تهوين أو تهويل ينطوى على تجريح أو سباب أو تشكيك فيما نقلوا إلينا من أحكام شرعية عن النبى صلى الله عليه وسلم .

وضابط ضبط الرواية التاريخية الذى يغى فى النهاية تمحيص ما نقل فيها من أخبار وحوادث قبل اعتبارها الأساسى فى التحليل والمصدر فى استخلاص النتائج حتى لا يفقد فى التاريخ مصداقته لاقتقاد رواياته للحجية والمصداقية .

وضابط قراءة الرؤية التاريخية قراءة تستطلع الظاهر والخفى منها ، دون تحيز أو اعتساف أو تحميلها مالا تحمله من معانى وتأويلات .

وضابط كيفية بناء النماذج التاريخية فى عملية تأصيل الحركة السياسية للاستفادة منها فى قراءة ما قد يستجد من تطورات سياسية ، سواء كانت من قبيل الابتكاسات للحركة السياسية ، أو عُدت من قبيل الابتاعات .

وضابط الحذر من الاسقاطات العصرية على النص التاريخى ، التى قد تفسد مضمونه والسياق الذى ورد فيه ، نتيجة تحميله بمفاهيم بعيدة عنه ، أو ليست منه ، ونتيجة محاولة اقتطاعه من سياق حضارى مختلف عن السياق الذى حاول تجسيده أو الحديث عنه .

وقد حاولنا قدر الجهد تفصيل ما قد ينطوى عليه كل ضابط من ضوابط فرعية تخدم فى النهاية عملية الاقتراب من التاريخ الإسلامى بأبجدية على درجة الاعتدال والاستقامة تؤكد جذراته بين غيره من المصادر .

منهجية دراسة العلاقات الدولية من خلال الفقه الإسلامى :

لما كانت نصوص القرآن والسنة متناهية لا تحكم كل الوقائع والأحداث غير المتناهية اقتضت الضرورة وجود علم تكون مادته تلك النصوص من جهة والوقائع من جهة أخرى موضوعه النظر العقلى فى النصوص ومعرفة ما تتضمنه من أحكام والتعامل مع الوقائع التى لم يرد بصددتها نص فى ضوء قواعد ومقاصد الشريعة وهدفه إيضاح الأحكام الشرعية والاجتهاد لضبط كل دقائق الحياة العملية للتجدة ومواجهة كل واقعة تجدد ، بما يسمح فى النهاية بصياغة حياة الأمة وفقاً لقيم الإسلام وتعاليمه ومنهجه فى كل ذلك التمثيل أو قياس الشبه والاستقراء والقياس .

والفرضية الأولية التى ينطلق منها هذا البحث ويحاول أن يبرهن على مدى صحتها هى أن أصل الأحكام ومصدرها وأساس قوتها الإلزامية هو القرآن والسنة المعبران وحدهما عن إرادة الشارع ، وإن طيعة الفقه هى تخريج أو استنباط هذه الأحكام من مصدرها أو القياس عليها فيما يستجد من حالات ، وإن عملية التخريج أو الاستنباط هى فى النهاية إجتهد بشرى معرض للخطأ اذ يبنى على الظن كما يتأثر بالعديد من العوامل .

لأجل ذلك فقد حرص البحث على مناقشة بعض القضايا المرتبطة بتعريف علم الفقه ، ومن ذلك بناء الفقه على الظن ومدى تأثيره على مصداقية مرجعيته الى القرآن والسنة ، وكذا أثر ذلك على المعطيات الفقهية ، والمؤثرات النفسية والعاطفية فى المعطيات الفقهية ، وعلاقة الفقهاء

بالسلطة من حيث صورها وآثارها ، ثم انتقل الى واحدة من القضايا المهمة في دراسة الفقه وهي قضية تأصيل علم الفقه من الداخل ، فالبناء الداخلي لعلم الفقه لم يبلغ للرحلة العلمية إلا بعد تعذر المعرفة والمناهج الفقهية ومرورها من مستوى الممارسة الغفوية والإجراءات الذهنية البسيطة الى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم التي تسمح بتأسيس المعرفة الفقهية على منهج علمي قوامه الاستدلال القياسي ، وهذا الارتباط العضوي بين مراحل علم الفقه ومراحل تطور علم الفقه ومراحل تطور المناهج المستخلصة فيه يبدو واضحا عندما نحاول تتبع للمسار الذي سلكه الفقهاء منذ نشأته وحتى تحوله الى معرفة علمية بالمعنى الدقيق .

غير أن فهم وتفسير نشأة علم الفقه وتطوره يجب أن لا تقتصر على تحليل بنائه من الداخل ، وإنما يجب أن يدخل الباحث في اعتباره أيضا العوامل الذاتية والاجتماعية والسياسية والدينية التي إذ تشكل الصورة النهائية لعلم الفقه من محصلة التفاعل بين مجموعة العوامل الداخلية والعوامل الخارجية التي خضع لها في مساره وتطوره وهو التفاعل الذي تغلبت فيه قوة التأثير العاطفي والسوسيولوجي الخارجي إلى حد تمزيق النظرية الفقهية بين عدة مذاهب يملك كل منها تصورا لأصول الفقه وقواعده ، وإذا كان حجم ومجال هذه الدراسة لا يسمحان بمعالجة تفصيلية لمختلف عناصر التصورات فقد اقتصرنا على المقارنة بين هذه المذاهب فيما يتعلق بأهم عنصر من عناصر النظرية الفقهية وهو تحديد وترتيب أصول الفقه بمعنى طرق الاستنباط وهو العنصر المستول عن تفسير أغلب مظاهر الاتفاق أو الاختلاف الفقهي ، وقد تناولت الدراسة في هذا الصدد قضايا الخلاف حول الحديث وأسبابه الموضوعية ، والخلاف حول كل من الاجماع ، والقياس ، وحجية قول الصحابي ، وحجية عمل أهل المدينة والاختلاف حول بقية طرق الاستنباط من استحسان ومصلحة ومرسلة واستصحاب ، وسد الثرائع ، وشرع من قبلنا .

ولقد خلصت الدراسة الى مجموعة من الملاحظات المنهجية التي لا تنقسم بحال عن علاقة الفقه بتنظيم العلاقات الدولية في الاسلام وأهمها :

أولا : أن ثمة هوة تفصل بين جهود الفقه الإسلامي التقليدي والعلماء المعاصرين لأن الآخرين انقسموا الى أوزاع فمنهم من ردد مقالات ومقولات السابقين ، دون اعتبار فقه الواقع ، ومنهم من ادعى الاجتهاد دون أن تتوافر فيه شرائطه فإذا به يغلب الواقع على النصوص ، ومنهم من آثر الحياد قانعا بأن الفقه التقليدي كان له عصره وأوانه ومن ثم لا يصلح لمعالجة واقع الحياة الآن .

ثانيا : أن من غير المتصور عقلا توقف النظر الفقهي في المستجدات كلية بعد القرن الرابع الهجري بل الأقرب الى الصواب تواصل عطائه على امتداد القرون ، ومواجهة كل عصر بأحكام جديدة قياسا على مبادئ الشريعة ومقاصدها .

ثالثا : أن من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدي لا يصلح كلية لتنظيم علاقات المسلمين الدولية . وإنما الصحيح بأنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقا بأحكام جزئية ارتبطت بظروف

معينة أو خضعت لمؤثرات ذاتية مكشوفة ، أو عبرت عن مرحلة متقدمة من مراحل تطور علم الفقه ، أما ما عدا ذلك من أحكام شرعية فأنها تصلح للتعرف على الحكم الشرعى فى كثير من قضايا التعامل الخارجى برغم ما فى ذلك من صعوبات أحيانا .

رابعا : إن الجهود لا يجب أن تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدى ليواكب ما استحدث من تطور فى العلاقات الدولية ، ولكنها يجب أن تتواصل بهدف استنباط الأحكام الشرعية القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة وصياغة حياة المسلمين بحيث تتكيف دائما مع المستجدات دون أن تخرج عن إطار الشرع .

خامسا : إن دعوى فتح باب الاجتهاد للفقه المتكامل والفقيه القادر على إعادة صياغة حياة المسلمين بتكوين صورة كلية للمجتمع الإسلامى بعلاقاته الداخلية والخارجية على غرار الفقه التقليدى والفقهاء المجتهدين المستقلين ، تكريس فى النهاية ليس فقط استمرار غلق باب الاجتهاد بل وأيضا إحجام العقل المسلم عن التفكير فى بعض الحاجات الملحة والقضايا الجزئية العاجلة فى مجال العلاقات الدولية ، والتي يرتبط بها مستقبل المسلمين .

سادسا : انه اذا كان غلق باب الاجتهاد عملا فقها أملت ظروف موضوعية ، فال استخدام العقل وبذل الجهد فى التفكير والتدبير والتفقه فى أمور الدنيا والدين هو فرض نصت عليه الأصول بصورة مطلقة وبشكل يدعو علماء الأمة إلى ضرورة اقتحام مجال العلاقات الدولية فى إطار مبادئ ومقاصد الشرع وذلك أفضل من الدخول فى علاقات فى ظل قانون دولى يغلب عليه الطابع الغربى .

واخيرا فان الواقع المنزوى فى العالم الإسلامى فى الواقع الدولى الراهن ، لا يجب أن يكون مغلبا على المبدأ الشرعى ، ومن ثم فليس من الشرع السعى الى تقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الدولية والواقع السياسى الذى يعيشه المسلمون عن طريق تأويل الاحكام حتى تخرج عن حقيقتها وعلى اتفاق النصوص لكى تتطابق مع معطيات الظروف الراهنه وذلك لمجرد اظهار مسايرة الفقه الاسلامى لموكب الجماعة الدولية ، ذلك أن الأحكام تظل تكسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتباطها بارادة الشارع الحكيم لا بارادة المجتمع الدولى .

هذه المصادر الأربعة ، مصدرى التأسيس ، ومصدرى الباء ، أثارت جملة من القضايا المنهجية كما أشرنا ، تناول ضمن بحوث أربعة كل بحث يتعلق بأحد هذه المصادر وإمكانات توظيفه ضمن الحقل الدراسى موضع الاهتمام وهو حقل العلاقات الدولية فى الإسلام .

القرآن وتنظيم العلاقات الدولية في الإسلام

خبرة بحشية

د. سيف الدين عبد الفتاح

القرآن وتنظيم العلاقات الدولية في الإسلام

"خبرة بحثية"

يقوم بحث من هذا النوع على افتراض يؤكد على القرآن باعتباره المصدر الأساسي - إضافة للسنة النبوية الصحيحة - للقيام بعملية التنظيم للعلاقات الدولية في الإسلام ، فالرجوع إليه تتضح عناصر الرؤية الكلية التي تنعقد على أساس منها يختلف الرؤى للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وعامة مجمل الحياة الحضارية^(١) ، وبالعودة إليه يمكن تأصيل تلك الرؤية التي تخص عملية تنظيم العلاقات الدولية في الإسلام بمختلف عناصرها .

وفي البدء فإنه يحسن الإشارة إلى نماذج من الصعوبات التي يجابه بها باحث مجاله العلمي والبحثي العلوم السياسية ، وأهمها جميعا كيفية التعامل مع مصادر - هي غالبا - بموضوعاتها ومكوناتها بعيدة عن مجال اختصاصه ، أو هذا ماأريد لها أن تكون ، ذلك أن التعامل مع القرآن ومايتعلق به من قضايا تشكل أدوات للتعامل معه وبه مع الموضوعات المبحوثة ، أو ضوابط للإقترب من هذا المصدر ، وكذا الحدود المنهجية للإصطلاح بهذا الأمر وفق ما تختطه علوم الشرع وحقائق علم الأصول ، كل ذلك ليس بالأمر الهين الذي يمكن الهجوم عليه بلا مكثات أولية ومقدمات أساسية^(٢) .

وجوهر هذه الصعوبة يكمن في امكان التخصص - في العلوم الشرعية - أن يتعامل بقدر لا بأس به من اليسر مع ابجديات اساسية يعرفها حق المعرفة ، ويعنى ضوابطها ، ويتعاش مع مظانها ، ويقترّب من مصادرها ، ويؤلف بين مادتها وعناصرها ما استطاع الى ذلك سبيلا .

(١) انظر في اعتبار العقيدة والرؤية الكلية اسسا لعملية التطوير بوجه عام وساء المفاهيم خاصة :

سيف الدين عبد الفتاح ، التحديد السياسي والخبرة الاسلامية : نظرة في الواقع العربي المعاصر ، رسالة دكتوراه غير مشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٥٢ - ١٦٥

(٢) يشير الى ذلك الشاطبي ناقلا عن الشافعي إذ يؤكد " .. فمن جهل هذا من لسانها (أى اللغة العربية) لسان العرب ، ولسانها انزل القرآن وجاءت نسبة به فتكلف القول في علمها تكلف مايجهل لفظه ، ومن تكلف ما جهل وما لم يشته معرفة ، كانت موافقة للصواب - ان وافقت من حيث لايعرفه - غير محموده وكان في خطئه معذور اذ نظر فيما لايميط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه .. " ويعلق الشاطبي على ما نقل عن الشافعي بأن ما قاله " .. حق .. " ، وان القول في القرآن والسنة بغير علم تكلف وقد بهيا عن التكلف .. " ؛ انظر : الشاطبي ، الاعتصام ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار التراث العربي ، د.ت ، ج ٢ ، ص ص ٢٩٣ - ٣٠٤ .

أما غير المتخصص - بحكم عناصر الازدواج في النظام التعليمي ^(١) - فربما أرهاق نفسه بحثاً وفحصاً وتبعاً في أمور هي من الواضحات البينات التي لا تحتاج في ذاتها إلى كل هذا الجهد والبحث ، ولكنها استشكلت عليه لاسبب قصور في المادة موضع البحث ، أكثر مما ترجع إلى عدم الإلمام الكافي بحقيقة هذه المعلومات وحدود الاستئناس بها ، فضلاً عن عدم التعايش مع مظانها ومصادرها وفق القاعدة المنهجية الأساسية التي تؤكد أن " المعلومة تفرض مصدرها ، والمصدر يحدد منهجه ، والمنهج يحدد إيجدياته الأساسية " ، والأمر قد لا يقف عند هذا الحد من جانب غير المختص فانه قد يهجم بلا معرفة أو دراية على أمور دقيقة - غاية في الدقة في معناها ومبناها ومآلاتها ، يأخذها مأخذ الاستسهال ينظر إليها بآدى الرأي فيخرج منها ما أراد أما غفلة عن منهج وأصول أو هوس متبع لرأى مسبق يتصر له دون أدنى معرفة بالمنهج وإيجدياته الأساسية ^(٢) ، والمهجوم على المصادر بغير علم نقيصة منهجية بلا مرأى ، أما التعامل بهذا المنهج من الاستسهال مع "مصدر" له خصوصيته ، كما له حجته المطلقة في البناء التشريعي الحاكم لكافة العلائق على تنوعها وتدرجها ومستوياتها المختلفة ، إنما يعد في ذاته " إثمًا منهجياً " أو "خطيئة علمية" ، ان صحت تلك التعبيرات ، وتفهمنا معانيها من مبانيها ^(٣) .

كما أن من أهم الصعوبات التي يفرضها طبيعة التعامل مع ذلك المصدر "القرآن الكريم" ترجع في بعض - بل كثير - منها ، إلى الباحث فيه ، وتصوره لواقعه بما يعمل فيه من جملة الضغوط الحضارية الواقعة عليه ، والتي يمكن أن تحدد - بل وتحكم - في مساراته العلمية والبحثية بصدد الموضوع محل الاهتمام والدراسة ، وفق منهج ربما لا يتسم بالاستقامة ، وسبيل يمكن وصفه بالاعوجاج والتفرق والتجزئى . إن ضغط الواقع وفق هذا التصور يمارس تأثيراته في النظر إلى المصدر وربما في طرائق الرجوع إليه ، حتى لو بدت بعض هذه الأسانيد منطقية أو لها مايسوغها أو يؤكد لها ، حتى لو بدت بعض هذه الأسانيد منطقية أو لها مايسوغها أو يؤكد لها من عناصر

(١) انظر في واقع تلك الازدواجية في النظام التعليمي وصورة مواجهتها : المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، اسلامية المعرفة : المبادئ العامة ، خطة العمل ، الانجازات ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، القاهرة : مطابع الاهرام ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ص ٤١ - ٥٥ .

(٢) ستأتى الإشارة إلى الإيجديات الأساسية لفهم النص القرآنى وبيته وهى جوهر هذا البحث ولحمته .

(٣) لاشك أن المعلومة تفرض مصدرها ، والمصدر يشير إلى منهجه والمنهج قواعد وطرائق ، وإعمال ذلك فى مصدر له حالته كالقرآن الكريم من جملة " هجره " والمهجوم عليه بلا مكنة ، وهذا وذاك يؤدى إلى مساد للرؤية على ما لهذا المصدر من حجية فى القيام بأى تنظيم ، وإذا كان الباحث مأموراً بمطلق التحرى والتدبر ، فإن الأمر بصدد القرآن يكون إلزاماً وأحق بالاتباع .

الواقع المعاش وضغوطه^(١)، فتعامل الباحث مع الواقع الحضارى الذى يعيشه أمر دقيق غاية فى الدقة ، لايعنى بحال الانسلاخ من واقعه أو العزلة عن مشاكله بأسم "الحياة العلمى" أو "الموضوعية"^(٢) ، وإنما ملحظ الدقة فيه والتعامل معه ينصرف الى مايمكن أن تفهمه من ضرورة ادراك التمايز بين اعتبار الواقع لاثمكيمه وهذا بدوره - أو بالأحرى - ينصرف للتعامل مع كتاب الله المنزل ، خاصة اذا ماتعلق الأمر بتعامل المسلمين مع غيرهم وتحديد أصول هذه العلاقة ومستوياتها وأشكالها فى واقع حضارى يتسم بالضعف وغلبة عناصر الوهن فيه ، "اعتبار الواقع لاثمكيمه"^(٣) ، من القواعد الأساسية التى تشير الى صعوبات مركبة ومتعددة تفرز ذرائعها ، ان لم يفتن الى آثارها ومداخلها ، فانها غالبا ماتؤدى الى اعتناق رأى مسبق يفرضه واقع الضعف، مستجديا له الاسانيد مقتنصا الأدلة بغير هدى ولا كتاب منير .

بل أن هذا الواقع الحضارى الواهن قد يترك آثاره وبصماته على موقف آخر ، يتصور ببادى الرأى أنه بعيد كل البعد عن تأثيرات ضغوط الواقع الحضارية ، يبدو فى صورة المتشدد كرد فعل يحاول من جانبه - ومن منطلق وهم اثبات الذات -

(١) يعد ضغط الواقع أحد الضغوط على الساحة الحضارية ، وهو أمر يجب دراسته ضمن عناصر محتلمة من الضغوط قد تؤدى الى أحداث تأثيرات رندا يعيها العصف وربما لايعيها الآخرون ، ولاشك أن ضغط الواقع وان كان أهم هذه الضغوط وأولها بالاهتمام الا انه يقع ضمن مجموعة اخرى من الضغوط المختلفة التى تؤثر بشدة على العقل المسلم وادراكاته ومسامحه وتعامله وحركته انظر اشارة الى ذلك فى :

د. عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الاسانية فى ميزان الرؤية الاسلامية ، قطر - الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ ، ص ٧ .

وانظر أيضا تلك المقالة الإضافية حول تلك التأثيرات :

Isma'il Raji Al Farouqui , The Islamic Critique of Status quo of Muslim Society ,in,The Islamic Impulse,Edited by:Barbara Freyer Stawasser, London&Sydney Croom Helm ,1987 ,PP226-241.

(٢) انظر ضمن هذا السياق الذى يراجع فكرة الموضوعية متحفظا عليها وعلى بعض أشكالها وأساليبها :

د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفيت، القاهرة: كتاب الهلال، ديسمبر ١٩٩٠ ، ص ٨-٩

سيف الدين عبد الفتاح ، التحديد السياسى مرجع سابق ، ص ٤١ ومابعدها .

(٣) سيف الدين عبد الفتاح ، التحديد السياسى والواقع العربى المعاصر "رؤية اسلامية . . . كية لاقتصاد والعلوم السياسية : مركز البحوث والدراسات السياسية ، القاهرة : دار النهضة المصرية، ١٩٨٩ ، ص ٤٢ ومابعدها .

التأكيد على قوة الاسلام والمسلمين ولو في نطاق التنظير أو الاحتماء بالتاريخ الزاهر للمسلمين^(١) .

بل ان هذه الضغوط تثرى في سياق وضع اكاديمي صار يتعامل مع الظاهرة الإسلامية وفق منهج الاستشراق خاصة بمعايير وانحيازاته^(٢) ، أو وفق توجه علماني يقصى الدين من كل قطاعات الحياة الحضارية^(٣) ، أو توجه متجدد في مقولاته والفاظه الا انه يجتر عناصر تلك المقولة الاستشراقية بقضها وقضيضها والتي تؤكد "انتشار الاسلام بالسيف" فاتخذت بذلك أثوابا جديدة وفق تجدد وقائع التعامل الدولي وموازينه وتفاعلاته مثل :

" الارهاب " ، " التطرف " ، " الاصولية " ، " الاسلام المسلح " ، مقولات نصب كلها في مساق واحد^(٤) تجعل من التعامل مع القرآن أو غيره من المصادر الإسلامية تعامل

(١) انظر في هذا السياق : عبد القادر أحمد عبد القادر ، الآفات العشرون ، القاهرة : دار التوزيع للمشر الإسلامية ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٥٢ - ١٥٤ . إذ يتحدث عن المثالية النظرية .

(٢) لاشك أن الاستشراق ومناهجه قد صادف مؤلفات كثيرة غير ان أهمها على الإطلاق وبما أثاره من نقاش وقع داخل مدارس الاستشراق ذاتها كان مؤلف :

ادوارد سعيد ، الاستشراق . المعرفة - السلطة - الانشاء ، نقله الى العربية : كمال أبو ديب ، بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ن ١٩٨١ ، انظر بصفة خاصة للتعرف على مجال الاستشراق وثنائه ووضعيته الآن ، ص ٦٣ وما بعدها .

- نصر أيضا : د. عدنان محمد وزان ، الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر ، السنة (٣) . دعوة الحق ، العدد (٢٤) ، ربيع أول ١٤٠٤ هـ - يناير ١٩٨٤ م . انظر بصفة خاصة : ص ص ٥٣ - ٦٠ .

- وكذا يمكن مطالعة : د. عبد الجليل شليبي ، الاسلام والمستشرقون ، القاهرة : مطبوعات دار الشعب ، ١٩٧٧ ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٣) انظر خاصة : مهدي شمس الدين ، العلمانية ، الكويت : مكتبة الالعين ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ص ٧ ، ٨٠ - ٨٤ .

(٤) برزت مجموعة من الكتابات ترصد تلك الظواهر وفق اساليب ومناهج مختلفة ، انظر بصفة خاصة :

- ادوارد سعيد ، تغطية الاسلام (كيف تتحكم وسائل الاعلام الغربى في تشكيل ادراك الآخريين وفهمهم) ، ترجمة : سميرة نعيم خوري ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨٣ .

- ريتشارد هرير ديكمحيان ، الأصولية في العالم العربي ، ترجمة وتعليق : عبد الوارث سعيد ، ط ٢ ، ١٩٨٩ . ص ص ٧ - ١٢ ، ١٩ - ٢٧ ومواضع أخرى . انظر رسدا أوليا لبعض هذه الرؤى في : د. محمد محمود ربيع ، آراء في الصحوة الإسلامية وموقف الاسلام من الايدلوجيات المعاصرة ، القاهرة ، عالم الكتب ،

انتقاء واستظهار ، لاتعامل تكامل وتكافل بينها جميعا أو بين مكوناتها وعناصرها تعامل انتصار لرأى مسبق أو منهج معين تختفى فيه حقائق العودة الى المصدر رجوع الافتقار وفق إجديات هذا المصدر ومنهج التعامل معه ^(١) .

وقد يحاول توجه ضمن هذه التوجهات سعياً منه لتنظيف وجه الاسلام - مع افتراض حسن النية والقصد - أن يؤكد على عناصر " التسامح " ، و " السلام " ، و " التعايش " ، وهو لا يؤدي بذلك الى اقضاء عناصر الفاعلية فيه ومستويات الإيجابية في التصور الاسلامي الكلي ، بحيث يعد هذا التجزئى في الرؤية اخلاقاً بحقائقها وقواعدها وكمالاتها ^(٢) استدراجاً لاتباع منهج دفاعى فى محتواه وغايته لا يعد الا مراوحة فى المكان واستفاد الطاقات الذهنية والبحثية من دون طائل ^(٣) ، وقد يكون ذلك مقدمة

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ ، وانظر بصفة خاصة : انفصل الثانى المعون ب، " ماذا يقولون عن الصحوة الاسلامية؟" عرض وتحليل ونقد ، ص ١٩ - ٨٥ .

(١) استقى الباحث هذا التميز بين الرجوع الى الشرع افتقاراً من جهة والرجوع اليه استظهاراً فى مستوى آخر ، مما أورده الشاطبى " . أن أحد الدلالة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :

أحدهما : أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تصممه من الحكم ليعرض عليه البازلة المعروضة لتقع فى الوجود وعلى وفاق ما أعطى الدليل من الحكم ، أما قل وقوعها فإن توقع على وفقه وأما بعد وقوعها فيتلقى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أن يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة .

والثانى أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة عرصه فى البازلة العارضة أن يظهر نادى الرأى موافقة ذلك الفرص للدليل من غير تحر لقصد الشارع ، بل المقصود منه تبريل الدليل على وفق عرصه ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الرافق من الأحكام من الأدلة .. فذلك صار أهل "وجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة : لأنها إنما جاءت لتحرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عدا لله ، وأهل الوجه الثانى يحكمون أهوائهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة فى أيديهم لها تبعاً .. "

انظر : أنوار شقائق الشاطبى ، الموافقات فى أصول الشريعة ، القاهرة : دار الفكر العربى ، د.ت ، ج ٣ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) منير شفيق ، الاسلام فى معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الاسلامى ، كتاب الأمة ، قطر : رئاسة انحاكم الشرعية والشئون الدينية ، المحرم ١٤٠٥ هـ ، ص ٥٨ - ٦٠ ، ٦١ - ٧٠ .

لهجوم جديد في سياق الحجة والنقيض^(١) أو محاولة تصوير الاسلام من خلال مصادره وفي نصوصها بغير حقيقة رؤيته أو مناهجها أو الاستئناس الى ايجدياته الأساسية ، فالأمر هنا جد متشابك يفرض على الباحث أن يسير على صراط مستقيم من الناحية العلمية والمنهجية .

وأكثر الصعوبات تأثيرا في باحث غير مختص بعلوم القرآن وأصول تفسيره تكمن في أن العديد من المصادر - قديمها وحديثها - التي عالجت موضوعات تتعلق بمدخل التعامل مع القرآن الكريم اتخذت في قضايا كبرى وأساسية مثل " النسخ والمنسوخ " ، مواقف مختلفة ومتفاوتة تبدأ بآثباته والتوسع فيه ، ومرورا بموقف يؤكد النسخ ولكنه يضيق من مضمونه وما صدقته وانتهاء بموقف ينكر النسخ تماما مستندا الى انتقادات بعينها ربما يشوبها كثير من التكلف في التأويل والتعسف في البحث ومنهجه . وتأخير أحد هذه المواقف أو التوجهات يحتاج الى عين خبير متخصص يعرف للنسخ قدره ولعناصره ومصطلحاته والمترتبات عليه في فهم الأحكام والجمع بينها والابتناء عليها للرؤى والمواقف^(٢) .

والأمر لا يتوقف عند هذا الحد ، بل هناك الكثير من المصطلحات لاتقل عن النسخ أهمية في فهم الاحكام ، لها مدلولاتها وفتاياتها من مثل : العام والخاص ، والجمال والمفسر ، والمطلق والمقيد ، والمحكم والمتشابه . . . وغيرها كثير ، فان فهم هذه المصطلحات والتعامل بها ، يتلوه صعوبة اخرى مرتبة عليها ، تتعلق بكيفية تطبيق ذلك على آيات القرآن في محاولة لبناء الأدلة ونسقها بما يجعلها قوية في مبنائها وآثارها هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى نقل هذا التطبيق على موضوع البحث والآيات القرآنية التي تخصه أو تشير الى جانب أو آخر في موضوع "العلاقات الدولية في الاسلام"^(٣) .

بل انه من الصعوبات الحقيقية في هذا المقام أن نفصل في ضرائق التعامل مع القرآن على حدة ، والسنة النبوية على حدة ، وهما في الاصل مصدران على نفس المستوى

(١) انظر في منهج الحجة ونقيضه : مير شفيق . ردود على أطروحات عماتية ، تونس : دار الحكمة للنشر والتوزيع ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م . ص ١٣ - ٣٥

(٢) انظر في ابصاح هذه شقضية ومتعقاتها (النسخ والمنسوخ) :

د مصطفى شني ، أصول لفقه الاسلامي ، بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ ، ص ٥٤٧ - ٥٦٩ .

(٣) انظر في هذا السياق مجموعة تقارير مقدمة حول التعامل مع النص القرآني بصدد بحث العلاقات الدولية في الاسلام (تقارير مجموعة لأصول) . انظر كذلك الاشارات المتفرقة في ثنايا هذا البحث والتي تتعلق بالخيرة الاجرائية للبحث في الأصول .

بمعنى أن كلا منهما يكمل الآخر ويفسره ، فالسنة تبع للكتاب ، والفصل بينهما قد يورث خللا في التعامل ، وهذه واحدة من الاشكالات التي تحدد صلة السنة بالقرآن ، وعناصر التكامل بينها ومجالاتها ^(١) . ومن ثم فإن الحديث - ليس كما يقول البعض - مصدرا يلى القرآن ، وإنما هو القرآن مصدران متساويان ، والفرق بينهما فى الاثبات ، فالقرآن وبمحفظ الله لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أما الحديث بما دخل عليه من زيف يحتاج الى فحص وتمحيص فان ثبت وتأيد فهو حكم الله . . . وإلا فكيف يكون هناك ترتيب تنازلى بين ما يصدر عن الارادة الشارعة الواحدة ، الا اذا حددت هى هذا الترتيب ، وهو ما لم يأمرنا به الله ، بل أن النصوص تزكى المساواة ، ولكن بعض الوحي يتلى فيكون كتابا وبعضه لا يتلى فيكون سنة . . ^(٢) وإذا كان الفصل بينهما يورد الخلل ، فالتمييز بينهما أولى وأصح دون اهمال لحقائق العلاقة بينهما كمصدرين متكاملين .

وصعوبة اخرى - وليست اخيرة - تشير الى ذلك التنوع فى التفاسير واختلاف مذاهبها وتعدد مدارسها وتنوع مناهجها والتباين فى كثير من الاحيان بين اهتماماتها واتجاهاتها ، فمنها ما يهتم بالجانب اللفظى واللغوى والمناحى الأدبية البلاغية من النص القرآنى ، بينما تعول اخرى على جانب المحتوى والمعانى والمضامين ، وهناك بعض التفاسير التى تهتم بتفسير النص القرآنى بالمأثور بالسنة أو بأقوال الصحابة والتابعين ، بينما تنطلق تفاسير اخرى بالتعامل العقلى كأداة تحقق عمق التفسير وفهم كتاب الله سبحانه وتعالى ، وأكثر من هذا وذاك فهناك تفاسير مذهبية تتسم بالتحيز ، اذ تتخذ مواقف مذهبية مسبقة تحاول أن تطبق النص القرآنى على أساسها ، فتلوى عنق النصوص بما يوافق مذهبها الذى نعتقده بعناصر وأدوات ومعان تؤكد التكلف الشديد والتعسف فى التأويل ، وهناك تفاسير اخرى - تحاول جهدا - البعد عن مزالق التحيز

(١) فى هذا السياق يمكن مصنعة مجموعة من الاشارات ذات الأهمية :

مصطفى أنساعى ، السنة ومكتبتها فى التشريع الاسلامى . دمشق : المكتب الاسلامى . ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

د. شعبان محمد أسماعيل ، التشريع الاسلامى : مصادره وأطواره . القاهرة : د. د. ، ١٩٧٧ م . ص ١١٨ وما بعدها .

انظر أيضا : تلك الرسالة القيمة للامام السيوطى ، مفتاح الحجة فى الاحتجاج بالسنة . القاهرة : مطبعة السلفية نشر بحب الدين الخطيب ، ١٤٠٠ هـ ، ص ٣ - ٤٥

(٢) د. محمد طلعت الغيمى ، قانون السلام فى الاسلام . دراسة مقارنة ، الاسكندرية : مشاة المعارف ، ١٩٨٩ ، ص ص ١١٦ - ١١٩ .

تعود لنصوص الكتاب مفتقرة اليها غير مستظهرة بها ، يستنطق القرآن نفسه ، لا ينطق باسمه ، يقيس الرأى على الرأى لا الرأى على القرآن . اتجاهات كثيرة ومختلفة سواء فى تعدد دوائر اهتمامها أو فى اختلاف مناهجها ووسائلها أو من حيث مقاصدها فى نصرة مذهب أو خلافة ^(١) ، هذا بدوره يفرض صعوبات اخرى اضافية على أى باحث غير متخصص فى هذا المجال ، محاولا استقاء رؤية نظيرية من تلك التفاسير على مختلف اتجاهاتها ومناهجها ومقاصدها ، يتبنى بعضا منها أو بعض تفسيراتها ، متحفظا على أخرى ، مستبعدا بعضها ، مثبتا اخرى ، كل ذلك على أساس من قواعد هادية وضوابط محددة وشروط جامعة ^(٢) . واذا كانت هذه الصعوبات تتضح بصورة أكبر وقد تؤدي الى أخطاء متراكمة اذا ماعولت على أحد تلك التفاسير واكتفيت به ، أو اكتفيت بعناصر التفسيرات الجزئية ، التى تتبع الآيات بصورة فنية متبعا كلماتها ومعانيها واعرابها ، ومواطن البلاغة فيها . . . وغير ذلك من أمور ، فتلك التفسيرات الجزئية على أهميتها وضرورتها قد يصعب الاقتصار عليها والوقوف عندها ^(٣) .

وآخر تلك الصعوبات التى يجب التنويه اليها ، رغم انها ليست الاخيرة ، تتعلق بصعوبات عملية التنظير والتكامل بين مستوياتها ، فالتنظير لموضوع شديد التشابك والتعقيد مثل العلاقات الدولية فى الاسلام ، لايقف عند حد الجمع الميكانيكى بين الآيات الخاصة بالموضوع وتقصى تفسيراتها فحسب ، ولكن يتعدى ذلك الى أقصى الآفاق النظرية ومداهما ، فلا تجعل فحسب من الآيات التى اصطلح المتخصصون على أنها آيات الأحكام موضوعا له ، ولكن يتعامل مع معظم - ان لم يكن كل - امكانات النص القرآنى فى القصص القرآنى الذى يسهم برسم نماذج تاريخية قرآنية تحقق مقصد الاعتبار كهدف منهجى وامكانات بناء النسق للسيرة ووقائعها من الآيات القرآنية وتفسيراتها المعتبرة وتوابعها .

الآفاق النظرية تؤكد ضرورة نسبة الرؤية الاسلامية للعلاقات الدولية الى الحقائق الكلية لقواعد رؤية عقيدية تجاه : الانسان والكون والحياة ، تجاه الزمان والمكان ، هذه النسبة وذلك التناسب يفرض رد هذه الرؤية باعتبارها تتعلق بأحد الجوانب الحضارية

(١) باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ص ١٢ .

(٢) انظر : محمد الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ ، الكتاب الأول ، المجلد الأول ، ص ٣٨ - ٤٥ وقد عالج فى المقدمة الرابعة فى تقديمه لتفسيره القرآنى حول أهم المقدمات المنهجية ، والمعونة " فيما يحق أن يكون غرض المفسر " فطالعه هو نفيس يفيد فى فهم هذه العبارة فهما دقيقا .

(٣) انظر فى هذا السياق الجزء الذى يعالج " القرآن بين التفسيرات الجزئية والتفسير ذا المنهج الموضوعى " من هذا البحث .

على امتدادها الى تلك الرؤية الكلية، ورؤية كلية تتعلق بمقاصد الشريعة الكلية التي تبحث عن جواهر الأفعال لا اشكالها فحسب ، ورؤية كلية تتعلق بالسنن الحاكمة والضابطة للحركة الحضارية ، كل ذلك في ضوء استكناه عناصر هذه الرؤية واسهاماتها في بناء مجموعة أو ان شئت الدقة - منظومة - من الانساق القياسية والمفاهيم الأساسية والفرعية . التنظير ، اذا ، لا يقتصر على جانب هنا أو هناك بل له مستوياته ، الجمع بين هذه المستويات في رؤية واضحة المعالم متسقة العناصر محدودة المقاصد صعوبة ، بل صعوبات، تفترض ضرورة استثمار امكانيات النص القرآني بعناية ودقة ومنهج قويم للإجابة على اشكالات الواقع المتجددة ^(١) .

يبقى بعد ذلك الإشارة الى محاولة حل معظم هذه الاشكالات المختلفة عن طريق الاجراء وهي صعوبة متميزة ترجع في الحقيقة الى طول عهد الباحثين في الاهتمام بشطر التنظير في المنهج وإهمال شطر التطبيق أو الاجراء ، خاصة عندما يتعلق البحث بموضوع نه الكثير من الاشكالات لاتعلق فحسب بجانب التنظير ، بل قد يتعلق معظمها بجانب التطبيق ، مثل موضوع " العلاقات الدولية في الاسلام " . جانب التطبيق أو الاجراء يتعلق بثلاثة مستويات على الاقل كل منها له صعوباته :

الأول : بناء الموضوع في عناصر مترابطة في سياق فكرة حاكمة ضابطة .

الثاني : تحديد الآيات المختلفة والمرتبطة بموضوع البحث وفق معايير محددة ، وكذا اختيار التفاسير المعينة على فهم تلك الآيات وفق معايير متعددة وضوابط واضحة .

الثالث : ضرورة ضرب الامثلة من النص القرآني مما يحقق وحدة بناء الموضوع ، ووضوح الرؤية ، وعناصرها المتكاملة في ضوء فقه أبجديات التعامل مع النص والجمع بين النصوص المختلفة .

هذا كله يتيح لنا وفي ضوء هذه الصعوبات الإشارة إلى خطوات بناء الموضوع في الشكل الآتي:

(١) انظر أيضا معالجة الجمع بين النصوص والاجتهادات حولها في المواضع الخاصة بها في هذا البحث.

القرآن وتنظيم العلاقات الدولية في الإسلام

القرآن

التفاسير الجزئية (آية بعد آية)

التفسيير الموضوعي الكلي

الموضوع

العلاقات الدولية في الإسلام
أبجديات أساسية لفهم النص
بيئة النص وأجوائه

ترتيب النزول
مكي القرآن ومدني
أسباب النزول
النسخ والمنسوخ .. إلخ

* اللغة والقرآن
* العام والخاص
* المطلق والمقيد
* المحكم والمتشابه
* المبين والمجمل .. إلخ

نصوص القرآن
المتصلة بموضوع
الدراسة

تنقية التفاسير

الاسرائيليات - الاستشراقيات - الاسقاطات المعاصرة
والقراءات الجديدة
جمع الاجتهادات حول النص

تحديد اشكالات الجمع ومحاولة
الاجابة عليها في ضوء بيئة النص
وابجديات دراسية

توهم الخلافات - التعارض والترجيح - الجمع الاستقرائي
التصنيف والترتيب - نظم الأدلة من النصوص في سياق رؤية كلية

التنظيم

تكامل مستويات التنظيم

الرؤية الكلية - مقاصد الشريعة - السنن
الانساق القياسية - المفاهيم الأساسية والنوعية
القصص القرآني والنماذج التاريخية - السيرة النبوية في القرآن
اشكالات الواقع واجابات التنظيم

• القرآن الكريم ، مدخل للتعامل مع التنظيم للعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم اجراءات بحثية .

القرآن وتنظيم السنة :

القرآن كتاب الله المنزل وكتاب الاسلام ، أنزله الله تعالى للناس كافة على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾^(١) ، وهو كتاب ليس على شاكلة المؤلفات من الكتب ، ذلك ان الكتب يصار الى تأليفها أو دراستها فتجد أن جميع ما فيها من معلومات وأفكار ودلائل يدور حول "موضوع بعينه" بأسلوب تألفي وبصورة منسجمة ، ولأجل ذلك فالدارس الذي ليس له عهد بالقرآن اذا أراد أن يدرسه لأول مرة فانما يتناوله وهو على ظن أنه "كتاب" على غرار عامة الكتب التي اعتاد قراءتها، قد حدد موضوعه المنشور ثم قسمه الى أبواب وفصول ، وكذلك فقد يظن أن هذا الكتاب قد تناول كل شعبة من شعب الحياة الانسانية على وجه الاستقلال بالبحث والعرض ليسرد ما يتعلق بها من احكام وتعاليم بترتيب مسلسل ، إلا أن الدارس له أو الباحث فيه اذا بدأ يتصفح هذا الكتاب يفاجأ بعكس ما كان يتوقعه ، فيجد أسلوباً لم يألّفه من قبل اذ يرى فيه مجموعة من المسائل العقيدية والتعاليم الخلقية ، والحقائق القيمية ، والأحكام الشرعية ، وإشارات دعوية ونصيحة ، والعبرة والاعتبار، والنقد والتقويم ، والزجر والتخويف ، والترغيب والترهيب ، والحجج والشواهد ، والقصص التاريخي ، وإشارات الى آيات الله في الكون وتأكيد على سنته في الآفاق والأنفس والمجتمعات ، كل ذلك يتنوع بيانه بين حين وحين يبدأ ويعاد بوجوه متباينة وأساليب متنوعة، ربما بل وغالباً في مواضع متفرقة ، كما أنه بينما يطرق موضوعاً فاذا به يولى وجهه شطر موضوع ثان وثالث، بل قد يكون الأمر أغرب حين يبتدىء الكتاب فى آياته وسوره موضوعاً ثم يتخلله موضوع آخر ، كما يتبدل المخاض والمتكلم بين حين وآخر وتتجه المحاوره الى جهات مختلفة مرة بعد اخرى^(٢) .

أما التقسيم الى موضوعات ومباحث وأبواب وفصول فلا غير له ولا أثر ، واذا نوقش فيه بعض من التاريخ أو مسائله ، لم يناقش ذلك على الأسلوب السائد لكتابة التاريخ ، . . . واذا ذكر الانسان وما فى العالم من وجودات لم يذكر على منهج العلوم الطبيعية أو على سنتها ، واذا تطرق الموضوع الى مناحى الحياة الحضارية ومنها مسائل الحياة السياسية أو العلاقات الدولية . . لم يسلك ذات المسالك فى البيان والتبيين أو فى الفحص والتحصيل ، واذا أتى على ذكر من الاحكام ذات الطابع التشريعى لم يأت بصياغة يعتادها أصحاب التشريع وعلماء التقنين أو نحوها فى هذا المجال ، واذا

(١) الشعراء / ١٩٥ .

(٢) أبو الأعلى المودودي، المبادئ الأساسية لفهم القرآن، القاهرة: دار التراث العربى، د.ت ، ص ص ٤٠٣-٤٠٤ .

عرضت تعاليمه فى مداخل الاخلاق وحقائق القيم واستقامة السلوك يختار من الانماط ما يغير سائر ما كتب ودون فى هذا الباب أو فى ذلك المساق .

وإن الدارس - للوهلة الأولى - اذا وجد هذا وأمثاله على غير ما ألفه من أساليب الكتابة وأنماط البيان . . تأخذه الدهشة مستشعرا بنظره - يبادى الرأى - أن هذا الكتاب يتوهم نقصان ترتيبه ويعوزه التنسيق . والأمر على هذا يتراوح بين الدارس الذى لم يؤمن بهذا الكتاب ، وربما لا يريد من دراسته إلا إثارة الشبهات ، يجد مادته للطعن وإثارة الاعتراضات المتنوعة حول ذلك الكتاب ، اذ يجد فى توهمه فقدان الترتيب والتنسيق ، متسعا لبلوغ غاياته وتحقيق مآربه ، وأما المؤمن به فتجاذبه المواقف والاضوار فتارة يطمئن قلبه الى تفسيرات عديدة لتوهم عدم وجود التناسق وتارة اخرى يستسلم لفكرة الشذور المتأثرة ، فتصبح كل آية من آياته معزولة عن السياق العام وتعود آياته مسرحا لابتكار المعانى التى تخالف مراد العزيز الحكيم^(١) .

ان هذا التميز فى هذا التناول - ومع التفحص والتدبر - انما يعنى المغايرة لكافة الكتب ، وعلى الرغم من هذا امتاز بنسقه وتنسيقه ، بوضوحه وبيانه الا أن ذلك فى حقيقة الأمر انما يشير بدوره الى منهج متميز فى فقه النصوص القرآنية وتدبر معانيها وأبجديات منهجية اساسية .

وواقع الأمر أن النظم القرآنى أشار الى حقيقة تنزيل القرآن منجما فى ثلاث وعشرين سنة منها ثلاث عشرة بمكة على الرأى الراجح وعشر بالمدينة ، وجاء التصريح بنزوله مفرقا فى قوله تعالى " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا " أى جعلنا نزوله مفرقا كي تقرأه على الناس على مهل وثبت ونزلناه تنزيلا بحسب الوقائع والأحداث^(٢) .

وتنزيل القرآن منجما له من الحكمة بما يشير الى التفاعل المستمر بين النص والمؤمن، تفاعلا يؤكد الارتباط بين النظر والعمل ، وقد كان هذا النزول المنجم يسهم فى بناء النفوس وفق سنن التغيير الحضارى معتبرا الواقع آنذاك وخصوص الحال ، ووفق سنة التغيير الرئيسية " ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " وبما يحقق عمارة الأمة

(١) المرجع السابق ، ص ٤ - ٥ ، انظر أيضا : ابو الأعلى المودودى ، مقدمة ترجمة القرآن ، الرياض : مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية . ١٩٧٦ . ص ص ٩ ، ١٤ .

(٢) لاسراء / ١٠٦ .

وانظر فى نزول القرآن منجما وحكمة ذلك : محمد صادق قمحاوى ، الايجاز والبيان فى علوم القرآن ، القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، ١٩٨٠ ، ص ص ٨٧ - ١٠٤ .

المختصة بالشهود الحضاري وتحقيق عناصر الخيرية فيها وقواعد الفاعلية من اعتقاد راسخ ، وعلم حق على صواب ، وعمل طيب صالح مصلح .

فكانت آيات القرآن تنزل على الرسول وعلى الجماعة المؤمنة تعايشهم في كل موقف ، وكان هذا النزول المنجم أدعى وأكد للدلالة القاطعة أن القرآن الكريم تنزيل من حكيم حميد ، فهذا القرآن الذي نزل منجما ، تنزل الآية أو الآيات على فترات يقرؤه الانسان فيجده محكم النسيج دقيق السبك مترابط المعاني رصين الأسلوب متناسق الآيات والسور قال تعالى ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾^(١) ولو كان هذا القرآن من كلام البشر ، قيل في مناسبات مختلفة وأحداث متغيرة ووقائع متنوعة وحادثات متبدلة لوقع فيه التفكك حتما والانقسام لزوما وعدم الاتساق ضرورة ، واستعصى أن يكون بينه هذا التوافق والانسجام والاتساق وتنزيهه عن الاختلاف ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾^(٢) .

وغاية القول في هذا السياق إن التنزيل المنجم كان يشير الى عملية التربية الحضارية ضمن عملية تغير ممتدة في مساهرة الحوادث والتدرج في التشريع ، فما كان ليسلس قياد الناس طفرة للدين الجديد لولا أن عاجلهم القرآن بحكمه واعطاهم من دوائه الناجع جرعات . . وكلما حدثت حادثة بينهم نزل الحكم فيما يبين ويرشدهم الى الهدى ويضع لهم أصول التشريع حسب مقتضيات والأحوال أصلا بعد آخر ، فكان هذا تعاملنا نفسيا يراعى الواقع ويعتبره ، وكان القرآن يتنزل وفق الحوادث التي تمر بالمسلمين في جهادهم الطويل لاعلاء كلمة الله كأنه يعايشهم وهم يعيشون به ، ولهذا كله ادلة من نصوص القرآن اذا تبعنا مكيه ومدنيه وقواعد تشريعه^(٣) .

(١) هود / ١ .

(٢) النساء / ٨٢ .

(٣) (٣) مالك بن نبي ، الطاهرة القرآنية ، ترجمة : عبدالصبور شاهين ، تقديم محمد عبدالله دراز ،

محمود محمد شكر ، اصدار ندوة مالك بن نبي ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨١ ، ص ص ١٧٣ - ١٧٧ .

انظر ايضا ، الشيخ احمد بن عبدالعزيز المبارك : نزول القرآن ، كتاب الأصالة ، ضمن : ملتقى القرآن

الكريم : محاضرات وملتقى الفكر الاسلامي الخامس عشر ، الجزائر : ٢ - ٨ ذوالقعدة ١٤٠١ هـ ، ١ - ٧

سبتمبر ١٩٨١ ، قسطنطينية ١٩٨٣ ، ج ١ ، ص ص ٤٥ - ٤٦ .

انظر كذلك : محمد أبو زهرة ، المعجزة الكبرى (القرآن) ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٠ ، ص

القرآن بين التفاسير الجزئية والنهج الموضوعي في التفسير:

نعني بتلك التفاسير الجزئية للقرآن تلك التي تتبع منهاجاً يتناول المفسر من خلاله القرآن الكريم آية فآية وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف ، ووصف هذا التفسير بالجزئي^(١) ، لا يفض بأي حال الطرف عن أهميته القصوى وترتب بعض الأخطاء من جانب المفسر من جراء الاختصار عليه لا يعنى بأي حال تجاهله، فهذه التفسيرات الجزئية هي في مقام المقدمة للتفسير الموضوعي، اذ يعد - ان صح الاستئناس بتلك القاعدة في هذا المقام - من مقدمات الواجب لهذا التفسير الموضوعي الذي لا يتم إلا بها .

فالمفسر في هذا السياق يسير مع المصحف مفسراً آياته بل وكلماته تدريجياً مستخدماً ادواته ووسائله للتفسير من جمع المأثور سواءً بِلحظ آيات أخرى تشترك مع تلك الآية في مصطلح أو مفهوم دون اغراق في ذلك وبالقدر الذي يلقي الضوء على مدلول الآية المراد تفسيرها ، مع أخذ السياق الذي وقعت تلك الآية ضمنه بعين الاعتبار ، غير أن اتباع هذه القواعد أو السمات يتم من خلال هذه التفسيرات الجزئية على نحو متفاوت ومتعدد ومتنوع من حيث درجة ودائرة اهتمام التفسير وصاحبه . ولاشك أن التفسيرات الجزئية المشار إليها تشكل أوسع وأكمل صور هذا التفسير التي انتهت إليها، فهذه التفسيرات الجزئية تدرجت تاريخياً إلى أن وصلت إلى مستوى الاستيعاب الشامل للقرآن الكريم بهذه الطريقة وبذلك المنهج ، دون أن يعنى ذلك أن التفاسير المتأخرة زمنياً قد اعتمدت كلية على السابقة عليها وإن اضافت إليها على نفس منهاجها وطريقتها .

ولاشك أن هذا التفسير الجزئي قد وجد بداياته على عصر النبي صلى الله عليه وسلم، اذ كان يُسأل عن معاني آيات بعينها فيدلى بتفسيرها ، وكذا كان الأمر على عهد الصحابة والتابعين على مستوى شرح جزئي لبعض الآيات القرآنية وتفسير

(١) من الحدير بالذكر أن باقر الصدر أسمى تلك التفسيرات التي قامت على تفسير القرآن آية فآية، بالتفسيرات التحزبية وتسميتها بالجزئية أولى في هذا المقام ذلك أن المتابعة للآيات القرآنية وتفسيرها آية فآية حسب وضعها في المصحف ليس تحزباً . انظر باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، ص ٩ ، بينما اسماه زاهر عواض الالمى بأنها التفسير التحليلي وهو وصف وتسمية لها مايسوغها ، اذ يقصد المفسر إلى الآيات قرآنية حسب ترتيبها في التلاوة ، وكما هي مدرنة في المصحف الشريف ثم يفسرها بتحليل وتفصيل . كاشفاً عن كل مايريد منه من معان وأوجه ، انظر في هذه المعاني :

- زاهر عواض الالمى ، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ، الرياض ، د.ن ، ١٤٠٥ هـ ،

مفرداتها ، وكلما امتد الزمن ازدادت الحاجة إما بحكم رغبة هؤلاء المفسرين فى حفظ الذكر فهما وتدبرا ، أو بحكم مطالب الواقع وتحدد حوادثه ، فانهى التفسير ليتخذ أشكال تفاسير متكاملة للآيات والصور القرآنية مثل تفسير الطبرى ، وتفسير ابن كثير وغيرها فكتبت هذه التفاسير منذ أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجرى لتتوالى وتتابع ، ومثلت فى صورها المتكاملة تلك تطورا يمثل أوسع صورة للمنهج الجزئى فى التفسير .

من هنا توسع هذا النهج فى التفسير ليسد الحاجات ، تبعا لما اعترض النص القرآنى من غموض ناتج عن ابتعاد الناس عن لغة القرآن وعن معانيه بمرور الزمن وازدياد الفاصل الزمنى ، ناهيك عن تراكم القدرات وتحدد التجارب وتطور الحوادث والأوضاع وتنوع الظروف والحداثات والوقائع .

ورفق ما أشرنا اليه - فيما سبق - فان هذا النهج لا يفيض النظر عن سائر الآيات الأخرى بل أنه يستعين بآيات أخرى مقام الآية المراد تفسيرها ، كما يستعين بالاحاديث والمرويات فى سياقها ، إلا أن ذلك لا ينفص ليكون تفسيراً موضوعياً ، وإن شكل ذلك نواته ، فغالبا ماتكون الاستعانة بالآيات الأخرى محددة الهدف محدودة القصد الذى ينصرف غالبا للكشف عن المدلول اللفظى الذى تحمله الآية موضع التفسير ، غاية المفسر اذا وفق هذا المنهج ايضاح الآية وفهم مدلولها بكل الوسائل الممكنة ، أى أن الهدف فى هذا السياق لا يزال جزئيا يقف عند حدود تلك الآية من النص القرآنى لا يتجاوزها غالبا ^(١) .

ضمن هذا المنهج التفسيرى تعدد التوجهات فى مدارس التفسير ومناهجه ، فمنها ما ينتمى الى المنهج النقلى فى التفسير ، ومنهج السنة النبوية للتفسير ، والمنهج اللغوى والمنهج العقلى والاجتهادى والتفسير الاشارى ، وغيرها من مناهج التفسير ، والتى لايعنى الوصف أن التفسير يقتصر عليه فان التفاسير غالبا ماتتبع أكثر من منهج معين ولكن تكون الغلبة لمنهج بعينه .

والتفسيرات الجزئية ، كما سبق القول ، تطورت من الناحية الزمنية ، فوقعت وجمعت فى فترات زمنية متفاوتة فمنها القريب من تفتح الرسالة مع عصر التدوين ، ومنها ما هو حديث ، وتتوالى محاولات التفسير القرآنى فترة بعد أخرى ^(٢) .

(١) باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص ١١ ومابعدها .

(٢) انظر مختلف الكتب التى تعرض لمدرسة التفسير الجزئى أو التحليلى فى تطوره وتنوع مناهجها: الشيخ محمد عبد الرحمن العك ، أصول التفسير وقواعده ، بيروت : دار الفنائى ، ط ٢ ، ١٩٨٦ ، ص ١٠٧ ومابعدها . اذ يشير الى المنهج النقلى واللغوى والعقلى والاجتهادى والاشارى فى عملية التفسير ، محمد

وهذا بدوره يعنى الإشارة الى مسألة اجرائية^١ تتعلق بموضوع البحث فى العلاقات الدولية فى الاسلام والتي تعنى ضرورة أن تكون هناك مجموعة واضحة من المعايير فى اختيار التفاسير التى تشكل مادة البحث وتراكم معلوماته فى المناحي المختلفة للموضوع :

١ - ضرورة أن تمثل العينة المختارة من التفسير مدارس التفسير المختلفة ومناهجها دون استبعاد لأى منها ، وأن يتم الاستبعاد على ضوء افادة الموضوع منها عند كتابة البحث .

٢ - وإذا كان ماسبق يمكن الاطلاق عليه " التمثيل المدرسى والمنهجى للتفاسير " - ان صح ذلك الاطلاق - فان المعيار الثانى ينصرف الى حقيقة " التمثيل الزمنى للتفاسير " وتطوراتها ، فهو يشتمل على التفسيرات الشائعة القديمة نسبيا ، دون أن يهمل التفاسير الحديثة نسبيا ، بل يحاول متابعة الحديث منها ، لأن الظن الراجح فى هذا المقام يشير الى تعرض مثل هذه التفاسير لقضايا مستحدثة ترتبط بالعلاقات بين

حسين الدهبى ، التفسير والمفسرون ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط ٤ ، ١٩٨٩ ، ح ١ ، ح ٢ ، وهى دراسة متقنية لتلك النوعية من التفاسير ، انظر أيضا : د. محيى الدين بلتاچى ، دراسات فى التفسير واصونه ، قطر - الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٧ ، انظر بصفة خاصة تطور التفسير ومدارسه واتجاهاته ، ص ٤١ وما بعدها .
الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ، التفسير ورجاله ، مجمع البحوث الاسلامية ، القاهرة ، السنة الثانية ، انكتاب ١٣ ، مايو ١٩٧٠ م - ربيع الاول ١٣٩٠ هـ .

- انظر كذلك : محمد عبد العظيم الررقانى ، مناهل العرفان فى علوم القرآن . القاهرة : دار احياء الكتب العربية : عيسى البابى الحلبي ، ط ٣ ، ١٣٧٢ هـ ، انظر بصفة خاصة مدارس التفسير والمفسرين ، ص ٤٧٠ - ٥٧٤ ، وكذلك : محمد ابراهيم شريف ، محاضرات فى تاريخ تفسير القرآن الكريم : اتجاهاته ومناهجه . القاهرة : كلية دار العلوم ، قسم الشريعة ، ١٩٨٠ - ١٩٨١ ؛ د. مصطفى الصاوى الجوينى ، مناهج فى التفسير . الاسكندرية . منشأة المعارف ١٩٧١ ومى التفسير بالمأثور وثر العلوم المستحدثة والمقولة فى التفسير ؛ انظر : محمد الصادق عرجون ، القرآن الكريم : هدايته واعجازه فى أقوال المفسرين ، القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٦٦ ، ص ١٧٩ وما بعدها .

- انظر أيضا : مصطفى محمد الحديدى الطير ، اتجاه التفسير فى العصر الحديث ، القاهرة . مجمع البحوث الاسلامية ، السنة ٧ ، العدد ٨ ، ربيع الأول ١٣٩٥ هـ - ابريل ١٩٧٥ م .

- وقد أثبت الامام حسن البنا مقدمة ضافية موجزة عن علم التفسير نشأته وتطوره ومدارسه : حسن البنا مقاصد القرآن الكريم ، القاهرة : دار الشهاب . ١٩٨٧ . ص ٥ - ٢٧ .

(١) انظر فى ذلك جملة التقارير المختلفة لمجموعة الأصول فى بحث العلاقات الدولية فى الاسلام والتي كانت تابع لقضايا الكلية الخاصة بمعايير اختيار التفاسير ومتابعة العمل فى ذلك .

المسلمين وغيرهم ، وهو أمر قد لانبجد اشارات معينة فى التوجه حيال هذه القضايا ضمن التفاسير القديمة نسيا .

٣ - والتفاسير اذا كانت تجعل مهمتها تفسير الآيات مباشرة ، فان هناك مجموعة من المصادر المكملة فى هذا السياق بعضها يتعلق بعلوم القرآن المختلفة ، وبعضها يتعلق بالكتابات الفقهية ضمن أبواب تتعلق بموضوعات البحث وعناصره ، وبعضها ينصرف الى الكتابات الحديثة فى نفس موضوع البحث أو أقرب اليه وقد احتوى على آيات وتفسيراتها رتبت عليها آراء وتوجهات حيال القضايا المختلفة .

هذه جملة المعايير التى تشير الى طريقة تجميع المادة المفسرة للنصوص القرآنية التى نعتبر فى حقيقتها المادة الخام للنهج الموضوعى فى التفسير الذى يجعل من الموضوع نقطة انطلاقا دون الاستئناس بالحقيقة القرآنية الواحدة ، والوحدة الموضوعية للسورة الواحدة بما يحقق كمالات هذا التفسير الموضوعى .

ومن هنا فإن فهم النهج الموضوعى فى التفسير ^(١) ، ينصرف الى ثلاثة أنحاء من الواجب ملاحظتها بل وضرورة الجمع والربط بينها جميعا هذا من ناحية ، ومداخل التفسير الجزئى الأخرى من ناحية أخرى بما يحقق عناصر الوضوح والتنظيم باعتبارها مقاصد أساسية لعملية التنظير وانجازها على نحو منهجى ، هذه الأنحاء الثلاثة تتمثل فى :

١ - اعتبار القرآن الكريم وحدة كلية موضوعية واحدة ^(٢) .

(١) انظر فى التفسير الموضوعى معاه رماءه وغاياته : د. الصدر مرجع سابق ، ص ١٢ وما بعدها . زاهر عواصى الملعى . مرجع سابق ، عبد احدى الفرماوى ، البداية فى التفسير الموضوعى (دراسة منهجية موضوعية) ، القاهرة ، د. د. ١٩٧٦ ، ص ٣٩ وما بعدها ، وأيضا :

د. عبد الفتى الراجحى ، آدم عليه السلام كما تحدث القرآن الكريم . مع مقدمة فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم ، القاهرة : مؤسسة مكة المكرمة ، د. ت ، ص ٢٣ - ٢٥ .

(٢) القرآن كالجئمة الواحدة مبدأ تقرر لدى من يعرف أنه لا تعارض بين نصوصه يقول الیهقى نقلا عن ابى سليمان الخطابى أنه قال " القرآن كله بئزلة الكلمة الواحدة ، وما تقدم تزوله وما تأخر فى وجوب العمل به سواء بين الأول والآحر . . . " انظر : الامام الحافظ أبى بكر أحمد بن الحسين الیهقى ، اجماع لشعب الايمان ، تحقيق : د. عبد العلى عبد الحميد حامد ، بومباى - الهند : الدار السنفة - دار الريان للتراث (القاهرة) ، ١٩٨٦ ، ج ٢ ، ص ١٠٣ ، وكذا يعبر عن نفس المعانى ورعا بنفس الكلمات باعتبار القرآن كالكلمة الواحدة . . . قال ابن العربى فى بعض كتبه " ارتباط أى القرآن بعصب بعص حتى يكون كالكلمة الواحدة منسقة المعانى ، منظمة المابى . علم عظيم . . . (نقلا عن : مصطفى صادق الرافعى ، اعجاز القرآن ، القاهرة : المكتبة التجارية ، ط ٨ ، ١٩٦٩ ، ص ٢٧٧ (هامش) . ويؤكد د. ماروق أحمد

٢ - السورة القرآنية الواحدة تمتلك عناصر متتابعة متناسبة ومتكاملة تؤكد الوحدة الموضوعية لها^(١) .

٣ - الانطلاق من الموضوع المحدد والمرتبض بأى من مناحى الحياة وعواملها المتعددة لتأصيل الرؤية والموقف فى نسق تنظيرى متكامل مثل : (الجهاد- الدعوة - القتال ... الخ)^(٢) .

فالمستوى الأول يؤكد عدم التعارض بين أى من آيات القرآن بعضها وبعض ، وسوره وأحكامه وقواعده ، فالقرآن كالجمله الواحدة ، بما يؤكد عناصر التكامل والتعاقد والتساند ما بين نصوصه المفضية الى وحدة القرآن فى نظمه وسياقاته ومعانيه ومقاصده ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾^(٣) .

أما المستوى الثانى فيتأكد من خلاله شأنه شأن التفسيرات الجزئية ، أن الآية الواحدة "وحدة تحليلية قابلة للتفسير" ، إلا أنها لا تقف عند هذا الحد اذ تجعل من عناصر السياق ومتابعتها منهجا مأمونا ، يتأكد من خلاله عدم اقتطاع الآية من سياق السورة، فينظر الى سور القرآن كوحدة موضوعية وان تنوعت اساليبها وقضاياها ، كما أن الحرص فى هذا السياق على متابعة أجواء السورة الواحدة أمر من الاهمية بمكان

حسن هذه المعانى كأولى قواعده المهيجه للباحث فى القرآن والسنة ، اذ يؤكد وجوب الرجوع لقرآن الكريم كله لمعرفة حقيقة قرآنية واحدة ، انظر فى هذا السياق د. فاروق أحمد حسن ، قواعد مهيجه للبحث عن الحقيقة فى القرآن والسنة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت . ص ص ٣ - ١٥ . وكذلك من وجوب الدقة فى النص القرآنى استحالة تفسير صيغة من صيغه أو عبارة من عباراته متورة من سياقها . حرص فى الآية والسورة ومن سياقها العام فى المصحف كله . . " انظر د. عائشة عبد الرحمن . القرآن وقضايا الانسان ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط ٥ ، ١٩٨٢ ، ص ٣٢١ . ولا شك أن هناك مجموعة من القضايا تتعلق بالتفسير الموضوعى أو ماسمى المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، انظر فى ذلك . د. كامل على سعيان ، المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨١ ، وحدة السورة والموضوع ص ١٣١ ومابعدها . ص ١٦٣ ومابعدها .

(١) محمد محمود حجازى ، الوحدة الموضوعية فى القرآن الكريم ، القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٠ ، ص ٣١ ومابعدها ، وهذا الكتاب قيم فى أفكاره ، وكذلك يجب النظر فى الوحدة الموضوعية للسورة والتي تشير الى جملة الشوايح اللفظية والمعنوية التى تربط اجزاء السورة ، د. محمد عبد الله درار ، النبأ العظيم : بطر حديدة فى القرآن ، الكويت : دار القلم . ١٩٥٧ ، ص ١٥٨ ومابعدها .

(٢) بطر نموذجاً لهذا التفسير . كامل سلامة لمقس . آيات الجهاد فى القرآن الكريم . دراسة موضوعية وتاريخية وبيانية ، الكويت : دار البيان ، ١٩٧٢ .

(٣) الشعراء / ١٩٥ .

يحقق عناصر الضبط فى الرؤية ويبحث فى تناسب الآيات فى السورة الواحدة ، وربما فى تناسب سور القرآن واحدة بعد الأخرى . وفى هذا السياق قد يرى الباحث فى موضوع يتبع علاقة المسلمين بغيرهم فى ضوء تأصيل رؤية اسلامية للعلاقات الدولية ، أن اقتطاع آيات من سورتي الانفال والتوبة ومتابعة تفسيرها قد يؤدى الى خلل فى رؤية التفسير ، ولا يصلح الى نهج متابعتها الا باعتبارها وحدات موضوعية اذ تدور كلتا السورتين حول موضوعات متكاملة أصلية كانت أو تابعة فيما يتعلق بالعلاقات بين المسلمين وغيرهم ، اذ تعدان آخر منازل فى هذا الصدد ، والمتابعة الكاملة لآياتهما يعد منهاجاً مأموناً فى هذا المقام ^(١) .

أما المستوى الثالث فانه يجعل من موضوع معين يتعلق بقضية أو بأخرى تخص أحد مناحى الحركة الحضارية قاعدة للبحث حول الآيات التى تخص هذا الموضوع ، وتصنيفها ضمن عناصر موضوع واحد ، ووضعها فى نسق معين من خلال متابعة التفسيرات الجزئية بمنع من اجتزاء الأدلة أو اقتناصها أو الاستظهار بها من دون منهج صارم وقواعد منهجية محددة ، كما أنه ينظم عناصر توظيف هذه القواعد فى سياق وضوح الرؤية وشمول التنظير ، أهم هذه القواعد (مراعاة ترتيب النزول ودلالاته ، أسباب النزول وآثارها فى فهم النص وفقه الاحكام) مراعاة النسخ والمنسوخ ، مراعاة الجانب اللغوى فى عملية التفسير ، ومعرفة العموم والخصوص مع تبين آثارهما فى ترتيب الأحكام ، وكذا المطلق والمقيد ، والجمل والمفسر ، والمحكم والمتشابه . . . وغيرها ، كما يجب مراعاة قواعد الجمع والتعارض والترجيح . . .) .

(١) انظر محمد محمود حجارى ، مرجع سابق ، ص ٤٠ - ٥٣ .

وضمن هذا السياق ايضا ، يمكن الإشارة الى اعتبار السياق مهجاً مأموناً فى عمية التفسير وذلك على أن يفهم السياق بابعاده وامتداداته ، فالسياق قد يضاف الى مجموعة من الآيات التى تدور حول غرض اساسى واحد ، كما أنه قد يقتصر على آية واحدة ، ويضاف اليها وقد يكون له امتداد فى السورة كلها ، بعد أن يمتد الى مايسبقه ويلحقه ، وقد يطلق على القرآن بأجمعه ويضاف اليه ، بمعنى أن هناك سياق آية وسياق النص ، وسياق السورة والسياق القرآنى . فهذه دوائر متداخلة متكافئة حول ايضاح معنى ولذا فان من واجب المفسر أن لا يغفل عن هذا الارتباط وهذه الأبعاد ، وعليه أن يعلم أن بتر السياق اخص عن سائر السياقات من شأنه أن يؤدى الى الميل عن سند الصواب فى التفسير ، أما السياق القرآنى فمنا نقصد به أمرين . . . الأغراض والمقاصد الاساسية التى تدور عندها جميع معانى القرآن . . . والآيات والمواضع التى تتشابه فى موضوعها . . . انظر : عبد الرهاب أبو صفية الحارثى . دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، عمان : الناشر المؤلف ، ١٩٨٩ ، ص ٨٨ - ٨٩ . ومواضع الكتاب على اختلاف قضاياها وعناصره جديرة بالتأمل والتدبر والمطالعة .

كل تلك القواعد وفهمها الفهم المناسب انما يكون عناصر متكاملة لأبجدية منهجية للتعامل المنضبط مع القرآن الكريم ، قد يكون احدها أو بعضها ضروريا عند التفسير الجزئي وعلى حسب ماتفرضه الآية موضوع التفسير ، الا أن النهج الموضوعي في التفسير يفرض الجمع بين هذه القواعد جميعا والاستعانة بكل تلك الأمور كمنظومة منهجية تشتمل على تلك المفردات ولكن في سياق متكامل ، ولا يتصور القيام بذلك إلا من خلال استحضار الأدلة المتمثلة في النصوص وقواعد تفسيرها بصورة أقرب ماتكون الى الحصر والاستقراء ، نستطيع ، ومن خلال تتابع خطوات معينة ، القيام بصياغة نظرية تشتمل على قواعد عامة واساسية في موضوع البحث (العلاقات الدولية في الاسلام) ومستويات نظرية اخرى متكامل معها أو تفصلها ^(١) .

وهذا النهج الموضوعي لا يعد بأى حال تصنيفا للآيات أو تكشيفا لها فحسب ، بل هو محاولة أبعد من ذلك بكثير اذ تفترض جمعا بين تفسيرات النصوص وفق ابجديات معينة يفرضها هذا التناول الموضوعي للتعامل مع القرآن الكريم وآياته ونصوصه ^(٢) .

كما أنه من نافلة القول أن نؤكد أن ذلك النهج الموضوعي لا يفتت بحال على مراعاة التفسيرات الجزئية المتداولة ، ذلك أن استقراء النصوص والأدلة مفسرة ومُجمعة لايتأتى إلا بالاطلاع على تلك التفاسير على تنوعاتها ، وهو أمر يشير الى صعوبات متميزة نوعا ما تفرض ضرورة مواجهتها ، اذ هي من الصعوبات النسبية التي يمكن التغلب عليها ، اهم تلك الصعوبات الجمع بين التفاسير المختلفة تكاملا وتساندا ، وضوحا وبيانا ، اضافة أو تعديلا ، استبعادا أو حذفاً وذلك من خلال استعراض التفاسير المختلفة الواردة في النصوص القرآنية المراد تفهمها . وكل ذلك - كما سبقت

(١) انظر باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، مرجع سابق ، ص ١٣ ويتعرض لنص المعاني التي تتضمن تشغيل مجموعة الابجديات المنهجية الأساسية للتعامل مع النص القرآني عرض الجمع بينها موضوعيا د . محمد حسين الذهبي اذ يقرر "يجب على من يتعرض لتفسير كتاب الله تعالى أن يطر في القرآن أولا فيجمع ماتكرر منه في موضع واحد ويقابل الآيات بعضها ببعض ليستعين بما جاء منها على معرفة ما جاء موجزا وما جاء ميا عى ما جاء عملا ، وليحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص ، وبهذا يكون قد فسر القرآن بالقرآن وفهم مراد الله بما جاء عن الله ، وهذه مرحلة لايجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها ويتخطاها الى مرحلة اخرى ، لأن صاحب الكلام أدري بمعاني كلامه وأعرف من غيره . . . " انظر . محمد حسين الذهبي ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٢٧

(٢) وفي سياق الاهتمام بقضايا التكشيف يمكن النظر في : د . جمال الدين عطية وآخرين ، دليل لتكشيف القرآن الكريم وعمل مكانر لاعراض التكشيف . المعهد انعمالى للفكر الاسلامى ، القاهرة ، ربيع الأول ١٤١٠ هـ - اكتوبر ١٩٨٩ م ، كذلك يمكن مطالعة تقارير بحث العلاقات الدولية في الاسلام ورأى مجموعة الأصول في عملية التكشيف في موضوع البحث .

الإشارة - يجب أن يتم بمراعاة منظومة من الأبعاد الأساسية المنهجية في التعامل مع النصوص القرآنية ، فهما وتفسيرا وجمعاً وترتيباً . ومن البين الواضح في هذا المقام أن نحمل حقيقة توظيف النهج الموضوعي في التفسير بأبعاده القاعدية للتنظير للعلاقات الدولية في الاسلام ، ذلك أن النظر الى هذا الموضوع من منظور هذا النهج في التفسير يتطلب قواعد أساسية ومراحل متكاملة وربما متتابعة تسهم في تأسيس صياغة نظرية أقرب الى الاحكام والدقة وأدنى الى الكلية والشمول .

وأهم هذه القواعد (١) :

١ - ضرورة تحديد الموضوع المراد دراسته بدقة ، وذلك في سياق فهم واع بموضوعات العلاقات الدولية في الاسلام ، سواء تعلق الأمر برؤية كلية تمثل الأصل الذي تشتق منه مختلف النظريات لمناحي الحياة المختلفة والعلائق المتنوعة ومنها بلا جدال علاقة المسلمين بغيرهم ، أو تعلق الأمر بمفاهيم أساسية أو فرعية مثل (الدعوة- الجهاد- القتال- السلم- التعامل مع أهل الذمة) ، أو ما يتعلق بها من قضايا أخرى مساندة .

٢ - ان هذا التحديد الدقيق للموضوع وتحديد مفرداته وعناصره يؤدي الى خطوة تالية تفرضها طبيعة البحث في هذا الموضوع ، تتمثل في ضرورة جمع الآيات التي ترتبط بتلك الموضوعات المختلفة في سياق واحد .

٣ - والجمع كمرحلة أساسية لا بد وأن يعقبه في ضوء تحديد عناصر الموضوع ومفرداته عمليات ترتيب وتصنيف للآيات بما يحقق اختصاص كل موضوع بمجموعة آياته ونصوصه المختلفة . التصنيف والترتيب ليست عملية عفوية ، تتم بمجرد انسياب الخواطر حول الآية ، ولكنه يتطلب - كحد أدنى - معرفة بالآيات والنصوص وعناصر تفسيرها الأساسية لا التفصيلية .

٤ - الاستعانة بالتفسير الجزئية لمختلف النصوص بعد تصنيفها ، وهو ما يعنى أمرين في غاية الأهمية ، الأول ينصرف الى مراجعة وضبط عمليات التصنيف والترتيب ، والثاني يتمثل في الفهم المتكامل لجوانب الموضوع بصورة مبدئية .

٥ - التحقق والتثبت من الجمع الترتيبي الموضوعي في ضوء تميز اشكالاته الأساسية في الجمع بين النصوص والتفسيرات المختلفة لها في مساق واحد ، ومحاولة حل تلك الاشكالات خاصة في الجانب الاجرائي .

(١) هذه القواعد يرد ذكرها في هذا المقام ، الا أن عناصر التفصيل والبيان مبثوثة في هذا البحث وفق خطة بحثه وسياقه ، فان هذا الاجمال سيعقه تفصيل في هذا المقام .

٦ - معالجة الجمع بين الأدلة جمعاً حقيقياً وليس جمعاً ميكانيكياً أو تصنيفياً

فحسب .

٧ - بناء الموضوع واستقراء نتائجه استقراءً يحقق تكامل عناصره والتساند بين

الأدلة المختلفة .

٨ - التساند بين الأدلة ليست الحالة الوحيدة التي تأخذها علاقة الأدلة ببعضها

البعض، ولكن قد تبدو عناصر اشكال أو توهم تعارض، بما يفرض عناصر منهجية جمع بين الأدلة الجمع بين الأدلة له مداخله وقواعده، وفي حال التعارض المتوهم يتم اتباع قواعد ترجيح منهجية وضوابط منهجية للموازنة مفصلة في مظانها من كتب اصول الفقه، الا أن ذلك كله يجب أن يدور في اطار قاعدتين الاولى مفادها أن "الجمع أولى" فالتماس الجمع بأي طريق دون اعتساف أو تأويل متكلف نتيجة النصوص وتفسيراتها أولى في دفع التعارض المتوهم، أما القاعدة الثانية فتأسس على أن "أعمال النص أولى من إهماله" وهو أمر قد يشير الى الحدود الضابطة التي يجب وضعها على من أفرط في النسخ دونما ضرورة، على الرغم من أن رفع التعارض الظاهري أو المتوهم له من مداخل الجمع المعتمدة مسوغات واضحة، فالنسخ يكون في المتهى مع انعدام ضيق معتبر للجمع ولا يكون في المبتدى الا بنص واضح أو قرينة ظاهرة .

٩ - ترابط الأدلة في بيان يشد بعضه بعضاً " منظومة الأدلة" تتسم بالوضوح

والترتيب والتنظيم والاتساق، وتخلو الى حد كبير من الغموض وعدم الضبط والتعارض .

١٠ - الوصول الى تفعيد القواعد وذلك في سياق رؤية كلية تشير الى بناء نظري

متكامل يؤسس على قاعدة من التواتر المعسوي، هذا التفعيد يتضمن (تحديد الكلى واجزئى، والأصلى والتابع، والأصل والفرع ٠٠) .

١١ - تحديد امكانات وأشكال الصياغة النظرية (المفاهيم وضريقة بنائها -

الانساق القياسية - المعايير المنهجية الضابطة - حدود التعامل - الشروط اللازمة - الوسائل الضرورية - المقاصد الواضحة) وكذلك (القصص القرآنى والنماذج التاريخية - السيرة من منظور القرآن ٠٠٠ الخ) .

١٢ - ربط القواعد بنسق ومقاصد الشريعة من ناحية والرؤية القيمية الكلية من

ناحية اخرى وقبل هذا وبعده تأسيس هذه الرؤية على التأصيل العقدى (الانسان وكونه والحياة) .

١٣ - محاولة تنزيل القواعد على الواقع المعاصر والاجابة عن اشكالاته فى محاولة

لفهمه، وفقه كل مايرتبط بعملية تنزيل الأحكام والقواعد على الواقع .

هذه القواعد وتلك المراحل تتكامل وفق عناصر الترتيب السابقة ، قد يختلف بصدد تقديم خطوة على أخرى ، بما يشير الى أن هذا الترتيب تكمن خلفه عناصر فكرة حاکمة الا أن هذا لايعنى امكانية اعادة ترتيبها وفق مقتضيات الموضوع وعناصره ومتطلباته بما يؤكد هدف وضوح الرؤية وشمول التنظير .

واذا كانت الملاحظة السابقة تتعلق بخطوات البناء فان ملاحظة أخرى ذات طابع اجرائي تتعلق "بجمع الآيات المتعلقة بعناصر الموضوع فى سياق واحد" أو "تحديد التفاسير التى يستقى منها تفسير الآيات والنصوص" ^(١) ، ان هذا وذاك فى حقيقة الأمر ليس تحديدا نهائيا لايمكن مراجعته، بل هو تحديد يتسم بالمرونة وفق استيفاء عناصر الموضوع من عدمه ومن ثم فان اخراج آيات وادخال أخرى أمر وارد فى مراحل تالية، بل ان عملية المراجعة تلك يفترض أن تكون ملازمة لمعظم هذه الخطوات حتى يمكن خروج هذا البناء التنظيري أقرب مايكون الى الدقة والاحكام .

ومايرد على جمع وتحديد الآيات يرد على التفاسير فان ادخال تفاسير جديدة أمر وارد تفرضه مقتضيات تكامل الموضوع واكتماله .

أما الملاحظة الأخيرة فى هذا السياق فانها تتعلق بطبيعة هذه القواعد والخطوات المقترحة ، وأنها لا تخص نظير العلاقات الدولية على وجه الخصوص بل قد تمتد الى أى مجال آخر سواء تعلق بالتنظير السياسى أو خرج عن حده ، ولاشك أن هذا القول يملك قدراً كبيراً من المصادقية ، وهكذا فى الغالب حال المنهاجية تشتمل على مجموعة ومنظومة من القواعد العامة الكنية القابلة للتطبيق ، وهى قواعد تتعلق كما اسلفنا القول بالشق التنظيري من المنهج ، أما الشق التطبيقي فهو فى الغالب ما يتميز فيه مجال عن مجال ^(٢) ، وهو فى الغالب أيضا يتعلق بجانب الخصوصية فى هذا المجال ذاته، ولاشك أن مجال العلاقات الدولية يمتلك من الخصوصيات الواجب مراعاتها عند تطبيق هذه القواعد سواء تعلق الأمر بمراعاة عناصر التداخل بين دوائر الداخل والخارج، والمعطيات المعاصرة فى مجال العلاقات الدولية فى التنظير أو فى واقع التعامل الدولى ، كل ذلك سيفرض بدوره البحث فى قضايا هى فى جانب منها ذات طبيعة مستحدثة أو متميزة نوعاً ما .

وربما يبقى تساؤل أخير حول إمكانية اعتبار المؤلفات التى ألفت تحت عنوان "العلاقات الدولية فى الاسلام" ^(٣) أو عاجلت أحد عناصر موضوعها من قبيل التفسير

(١) انظر التقارير المتابعة الخاصة ببحث 'العلاقات الدولية فى الاسلام، خاصة تقارير مجموعة الاصول .

(٢) محمود شاذل ، رسالة فى 'الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة : دار اخلال ، اكتوبر ١٩٨٧ . ص ٣٤ .

(٣) انظر فى نماذج لهذه الكتابات مثل .

الموضوعي في هذا المقام ؟ ودون التورط في وصف هذه الكتابات بالتفسير من عدمه، فانها لاشك تعد ضمن مصادر البحث ، بحكم كونها مجموعة من الدراسات السابقة التي تناولت موضوع البحث وهو أمر يفرض متابعة هذه الكتابات والمؤلفات وتقويم بنيانها ، ومناهجها ، وبالقسط نتائجها . وهو أمر يرى أى باحث في الموضوع ضرورته ونحن بصدد التوجه الى بناء رؤية كلية تنظيرية حول تأصيل العلاقات الدولية في الاسلام ، كما ان التعرف عليها يوضح كثيراً من الاشكالات التي يجب حلها والثغرات الواجب سدها ، كما أنها تعين على تحديد مدى الاسهام أو الاضافة في تنظير وتأصيل موضوع البحث .

الموضوع ونصوص القرآن المتصلة بالعلاقات الدولية في الاسلام :

تحديد موضوع العلاقات الدولية في الاسلام بدقة يعتبر أهم الشروط للبحث عن نصوص القرآن وآياته المتصلة بهذا الموضوع سواء أكانت الصلة مباشرة أم غير مباشرة .

ومن ثم يجب تحديد عناصر الموضوع الأساسية ، وكذلك العناصر التابعة أو المكملية، وضرورة الإشارة الى جوهر الموضوع وكذلك الموضوعات الخادمة له والمتعلقة به ، وتحديد ذلك في خريطة الافكار الأولية التي ترتبط بموضوع البحث ^(١) .

- د. أحمد الحصري وآخرون ، الفقه الاسلامي والعلاقات الدولية في الاسلام ، مصر : مطبعة دار التأليف ، ١٩٧٠ ؛ محمود أحمد عبد الله ، اسس العلاقات الدولية في الاسلام ، رسالة دكتوراه غير مشورة ، جامعة الازهر : كلية الشريعة ، ١٩٨٧ ؛ د. مصطفى كمال وصفي، منونة العلاقات الدولية في الاسلام ، د.ن. ، د.م.د. محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية في الاسلام، القاهرة : دار الفكر العربي ، د.ت ، د.د. جعفر عبد السلام ، قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي وفق الشريعة الاسلامية ، القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١ ؛ د. محمد رأفت عثمان ، الحقوق والواجبات الدولية في الاسلام ، القاهرة : مطبعة السعادة، ١٩٧٣ ؛ علي قراعة " العلاقات الدولية في الحروب الاسلامية " القاهرة " دار مصر للطباعة ، ١٩٥٥ ؛ محمد البشيشي ، العلاقات الدولية الاسلامية ، القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٦٥ نجيب الارمازي ، الشرع الدولي في الاسلام ، القاهرة : مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠ م . وهناك كتب اخرى كثيرة تحت هذه المسميات أو مافي معناها تتعلق بهذا الموضوع ليس هنا المقام لذكرها احصاء وحصرًا .

(١) :نظر محاولة لتحديد هذا الموضوع تتداخلاته المختلفة في منطق تحليل الظاهرة الاسلامية والتي تشير الى تعدد الأبعاد بما يترك أثاره على مهاجية التعامل السياسي ، خاصة في واقع التعامل الدولي : د. حامد عبد الله ربيع ، نحو ثورة القرن الواحد والعشرين : الاسلام والقوى الدولية ، القاهرة . دار الموقف العربي ، ١٩٨١ ، ص ٧٢ ومابعدها ، وانظر منحى قانونيا في تحديد موضوعات العلاقات الدولية في هذا السياق :

تحديد الموضوع بدقة لا بد أن يتبعه البحث عن النصوص القرآنية المتعلقة به ، هذه القضية الاجرائية كانت تفترض وضع مجموعة من الخطوات حتى يكون البحث والجمع الأولى لهذه النصوص كاملاً شاملاً لعناصر الموضوع الأساسية والموضوعات التابعة^(١) :

١ - القراءة المتأنية للقرآن الكريم مباشرة وذلك في ضوء البحث عن مفاتيح أساسية للموضوع وعناصره .

٢ - جمع الآيات من خلال تلك المداخل - كعناصر ضابط من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم^(٢) .

٣ - محاولة النظر في الكتب التي ألقت في ذات المجال البحثي " العلاقات الدولية في الاسلام " وجمع الآيات القرآنية التي تتضمنها هذه الكتابات^(٣) .

٤ - معاودة قراءة القرآن في ضوء تبين ثغرات في الموضوع لجمع الآيات التي تسد مثل هذه الثغرات .

د - تصنيف الآيات طبقاً للموضوعات المحددة المتعلقة بموضوع " العلاقات الدولية في الاسلام " وتسكينها تحت عناوين أساسية ، بما يمكن الاستفادة منها^(٤) . سواء أكانت تلك الموضوعات أساسية (القيم في التعامل الدولي - الدولة الفاعل الأساسي في

د . طعت العنيمي : قانون السلام .. مرجع سابق ، ص ٣٠٩ وما بعدها ، ومطالعة هذه الكتابات وغيرها على اختلاف مناهجها في تناول تحديد الطاهرة الدولية وعناصر التعامل الدولي وموضوعات العلاقات الدولية خاصة حينما يكون محالها البحثي (الاسلام) أمر من الأهمية ويفيد في تحديد هذه العناصر بشكل أفضل .

(١) لاحظ التقارير المختلفة بصدد تعامل مجموعة الأصول مع الاشكال الخاص بتحديد الآيات المختلفة المتعلقة بموضوع البحث وعناصره الكمية والحرية ، الأصلية والمرعية .

(٢) نظر في هذا السياق : محمد مؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، القاهرة : دار الحديث ، ط ٢ ، ١٩٨٨ ، كذلك يمكن ملاحظة : محمد منير الدمشقي (وضع وتقديم) ، معجم آيات القرآن الكريم . القاهرة : مكتبة التراث الاسلامي ، د . ت .

(٣) سبق الإشارة الى بعض نماذج من هذه الكتابات والتي تم البحث فيها ، لتعرف على معظم الآيات التي تقع داخل دائرة البحث في موضوع العلاقات الدولية في الاسلام .

(٤) انظر هذه المحاولة في سياق عملية التصنيف التي اجراها الفريق البحثي بحيث قسم الموضوع الى عناصر أصلية ومرعية تم تسكين الآيات تحتها ، وقد اتضح تداخل التصنيفات وتشابكها وهو ما أضاف اشكالات وصعوبات بحثية إضافية في هذا السياق ، وهذا التصنيف الذي قام به الفريق البحثي لمجموعة الأصول لا يعد تكميلاً بالمعنى المصطلح عليه لذلك المصطلح " التكميل " والغرض منه ، وقد اشر الى ذلك في التقارير البحثية لمتابعة العمل داخل مجموعة الأصول .

العلاقات الدولية ، القتال والتعامل الدولى - السلم والعلاقات الدولية) أو موضوعات فرعية تعد تفصيلا فى تلك الموضوعات الكلية .

٦ - التوجه الى التفسيرات الجزئية فى محاولة جمع تفسير هذه الآيات على نحو مقتضى أوجه الآيات والنصوص القرآنية .

٧ - ملاحظة الكتابات الأخرى المكملة فيما لو تعرضت لآيات تقع ضمن النصوص المجمعة حول الموضوع مثل كتب مفردات القرآن - غريب القرآن - مشكل القرآن - علوم القرآن - أسباب النزول - الناسخ والمنسوخ . الخ^(١) .

هذه الخطوات المتابعة من تحديد الموضوع بدقة ، وجمع الآيات الخاصة بذلك الموضوع ثم النظر فى تفسير الآيات عبر كتب التفسير وكذا كتب علوم القرآن .

ولا يخفى ضرورة متابعة الكتابات والمؤلفات الحديثة كذلك بل وقبله كتب الحديث الحاشية للسنة النبوية ، وكذلك كتابات الفقه لتبين عناصر تفسيرها للآيات^(٢) .

إيجديات فهم النص القرآنى وبيئته :

هناك إيجديات تتعلق بالنص ذاته كما أن هناك إيجديات أخرى تتعلق ببيئة النص وأجوائه . ونعالج هذه القضايا بمزيد من التفصيل :

أولاً : ترتيب النزول (مكى القرآن ومدنيه) :

فى سياق الحديث عن بيئة النص الخارجية التى تحيط به ، فتوجه الأفهام الوجهة الصحيحة المنضبطة تبدو عناصر ترتيب النزول للآيات من القضايا الغاية فى الأهمية عند بناء النسق التنظيرى المؤسسى على قاعدة النهج الموضوعى للتفسير ، وذلك فى

(١) سترد الإشارة الى بعض هذه الكتب والكتابات فى ثنايا هذا البحث لانجد معها ضرورة لذكرها أو الإشارة إليها فى هذا المقام .

(٢) حددت أربع مراحل أساسية لجمع المعلومات من المصادر الأصلية المختلفة والمكملة ، واستقر رأى المجموعة البحثية بعد أخذ رأى الفريق البحثى وكذا المستشار الشرعى لمشروع بحث العلاقات الدولية فى الاسلام من تحديد فئات أربعة من المصادر (التفسير - كتب الحديث والسيرة - الكتابات الفقهية - الكتابات التاريخية) إضافة الى الكتابات الحديثة فى الموضوع . والرجوع لجملة المصادر تلك سواء فى تحديد الآيات أو تفسيرها أمر من الأهمية اد يعد صمن عملية جمع الاجتهادات المختلفة حول النص القرآنى ، ايا كانت مناهجها ومطائنها ، وهو مايعنى منطقاً وضرورة القيام بعملية الجمع وتنقيتها فى مرحلة تالية وذلك وفق عناصر ضابطة وقواعد أساسية حاكمة يجب مراعاتها فى هذا المقام .

أطار قضية كبرى كان موضوع اهتمام علماء التفسير وهي التعرف على "مكي القرآن ومدنية" (١) .

ومن نافلة القول أن نؤكد أن الاهتمام بمنازل القرآن قد وجد اهتماما كبيرا منذ بدأ القرآن ينزل، فنجد أعلام الصحابة والتابعين ومن بعدهم يضبطون تلك المنازل الخاصة بالقرآن آية آية، ضبطا يحدد الزمان والمكان .

ومن أهم فوائد العلم بالمكي والمدني (٢) :

- الاستعانة به في تفسير القرآن ، ذلك أن معرفة مواقع النزول تساعد على فهم الآية وتفسيرها تفسيراً صحيحاً ، وإن كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ويستطيع المفسر في ضوء ذلك عند تعارض المعنى في آيتين أن يميز بين الناسخ والسوخ ، فإن المتأخر قد يكون ناسخاً للمتقدم . ولا شك أن هذا أهم ما يعين على بناء سق نظري مستند إلى المنهج الموضوعي في التفسير .

- تفقه أساليب القرآن والاستفادة منها في أسلوب الدعوة إلى الله ، فإن لكل مقام مقالا ومراعاة مقتضى الحال من إخص معاني البلاغة وفقه المعاني ، وخصائص أسلوب المكي في القرآن والمدني منه تعطى الدارس منهجاً لطرق الخطاب في الدعوة إلى الله بما يلائم نفسية المخاض ، ويؤثر فيها بفاعلية . . . فلكل مرحلة من مراحل الدعوة موضوعاتها وأساليب الخطاب فيها ، كما يختلف الخطاب باختلاف أقطاب الناس ومعتقداتهم وأحوال بيئتهم ، ويبدو هذا واضحاً جلياً بأساليب القرآن المختلفة في مخاطبة المؤمنين والمشركين والمنافقين وأهل الكتاب ، وهو ما يفيد ويستير أي اعتبار الواقع في المناهج والأساليب وتنزيل الأحكام جملة .

- الوقوف على السيرة النبوية من خلال الآيات القرآنية ، ذلك أن تتابع الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سائر تاريخ الدعوة بأحداثها في العهد المكي

(١) انظر في ترتيب النزول للقرآن مكية ومدنية : محمد الصادق قمحاري ، مرجع سابق ، ص ٤٥ ومعهها ، وكذلك . محمد الهادي كبريدان . مكي القرآن ومدني . الجماهيرية : طرابلس سنة العامة للنشر .

١٩٨٤ ، د . محمود سيونى فودة ، المرشد الوافى فى علوم القرآن ، القاهرة ، مطبعة الامة ، ١٩٨٢ ، ص ٨٥ - ١١٣ ، ولا شك أن التعرف على المكي والمدني يعين على معرفة سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتتابع الوحي سائر تاريخ الدعوة بأحداثها فى كلا العهدين المكي والمدني . وانقر - فى حد ذاته يعتبر مرجعاً أصيلاً لهذه السيرة ويقطع دابر الخلاف عما تتصارب الروايات وتختلف الآراء . . . انظر - مناع القصير . مباحث فى علوم القرآن . السعدية . مستورات العصر حديث . ١٩٧٩ . ص ٣ .

(٢) د . السيد احمد عبد الغفار . قصايا فى علوم القرآن تعبير على فهمه ، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤ ، ص ص ١٠٤ - ١٠٦ .

والمدنى منذ بدأ الوحي حتى آخر آية نزلت والقرآن الكريم هو المرجع الأصيل لهذه السيرة ، بما لا يدع مجالاً للشك فيما روى عن أهل السير موافقاً له ويقطع دابر الخلاف عند اختلاف الروايات في ضوء ترتيب النزول وأهمية التعرف على ذلك يبدو لنا جهداً بحثياً موفقاً في هذا المقام يشكل مفتاحاً منهجياً للتعامل مع النصوص القرآنية وترتيب سور القرآن ، خاصة المدنى منها ، وفي سياق تزكية هذا الجهد في الدراسة التاريخية لمشروعية الجهاد بعد دراسة القرآن دراسة متأنية ^(١) يتأكد منها أن جميع الآيات القرآنية الواردة في الجهاد تشريعا ودعوة ووقائع مدنية، وليس في المكية منها ما يؤدي إلى ذلك ولا شك أن السور المدنية من أولها نزولا إلى آخرها قد أسهمت في رسم خطة الجهاد في سبيل الله ومعاملة أعداء الإسلام وخصومه معاملة تختلف من فئة لأخرى حسب تكييف حالها وطبيعتها ، ومن مرحلة إلى أخرى بما يتفق مع طبيعة الدعوة الإسلامية ومنهجها الحركي المتطور وهذا بدوره يؤكد ضرورة ترتيب السور المدنية ترتيباً تاريخياً بحسب النزول ، وحصل الباحث في دراسة الكثير من الروايات ^(٢) منها القوى ومنها ماهر دون ذلك ومنها ماهر الضعيف الذي لا تجدر الثقة به والاعتماد عليه، فاختار التي رأى أنها أهمها وأقواها سنداً ومتنا :

الأولى : ينتهي سندها إلى ابن عطاء الخراساني عن أبيه عن ابن عباس وهي من أقوى الروايات ويدعمها سنداً ومتنا أن الزركشي قد ساق في البرهان على استقرار الثقات من الرواة عليها .

الثانية : عن سعيد بن جبير إشارة إلى ترتيب مصحف جعفر الصادق للسور المدنية، وروايتها الوحيد سعيد بن جبير وهي توافق مصحف ابن عباس من أسماء السور في ترتيبها على تاريخ النزول وإن كان بينهما بعض اختلاف في الترتيب ، وقد سبق تقوية رواية ابن عباس مما يقوى هذه الرواية أيضاً .

الثالثة : تنتهي عند سعيد بن المسيب عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، قال سألت النبي عليه الصلاة والسلام عن ترتيب القرآن ، وهي تكاد تتفق تماماً مع الروايتين السابقتين إلا أنه سقط منها سورة الصف وزيد عليها سورة النجم وهي مكية .

الرابعة : رواها البيهقي وهي تنتهي إلى كرمة والحسين بن أبي الحسن ووثق العلماء رواتها .

(١) انظر : كامل سلامة الدقس ، آيات الجهاد . . ، مرجع سابق ، ص ٥٧ .

(٢) انظر تفاصيل هذه الروايات المختلفة في المرجع السابق ، ص ص ١٨٦ - ١٨٩ .

الخامسة : نسبت لترتيب مصحف ابن عباس الا أن الزنجاني لم يذكر رواية هذه الرواية ولذا لا يمكن الحكم عليهم ولكن يظهر البون الشاسع بينها وبين الروايات الأربع الأولى .

وهناك مجموعة من الروايات الاخرى (السادسة والسابعة) عرضها الباحث وضعفها سندا ومتنا على مقاله علماء الجرح والتعديل ، ويقلل من الثقة بهذه الروايات بعد الشقة بينها وبين الروايات الاربع الاولى مع أن اثنتين منها تمتان بنسب لابن عباس وهو الذى قيل إن الرواية الخامسة نقلت عنه ، وروايات اخرى متناهية فى الضعف اسقطت عددا من السور مما يؤثر على ترتيبها وروايات يصعب الانتفاع بها .

وبعد الاطمئنان الى اثبات اقوى الروايات والوقوف على سر قوتها من حيث سندها ومتنها وموافقتها لبعضها تقريبا يمكن وضع الروايات الأربع الأولى فى الدرجة الاولى وهى جديرة بالدراسة والمقارنة ، أما الروايات الاخرى فان الروايتين الخامسة والسادسة فى الدرجة الثانية، أما السابعة فهى بادية الضعف وتستحق أن تكون فى الدرجة الاحيرة . وقبل عقد المقارنات بين هذه الروايات واستخلاص النتائج منها فإنه من اللازم التأكد من أن هذه السور كلها مدنية وليس بينها من السور المكية شىء ، وبمقارنة الروايات المدنية والمكية يتأكد أن " سورة المطففين " مثلا سورة مكية وليست مدنية وأنها آخر ما نزل فى مكة ، وبالنظر الى ترتيب الروايات الأربع القوية بانها لاتذكر هذه السورة ضمن القرآن المدنى ، وعليه فيجب اسقاط هذه السورة عند المقارنة وكذا كل سورة مكية مثلها كسورتي النجم والسجدة وهما مكيتان بالاجماع، كذا فان الخلاف بين الروايات الناجم عن سقوط بعض السور لاحكم له ولا اعتداد به عند المقارنة ، وهذا الجدول يقارن بين الروايات الخمس الأولى^(١) . ويحكم فى الخلاف بينها على اساس الأخذ بما اتفقت عليه اغلب الروايات ، فان اختلفت رجح بالسادسة والسابعة ومناقشة الخلاف .

(١) لاشك أن هذا الجدول يعتبر عملا علميا منهجيا معيدا فى هذا المقام فان فوائد ترتيب النزول مقررة غير منكورة فى هذا المقام ، انظر جدول الترتيب فى : المرجع السابق ، ص ١٩١ .

الرقم	للمرواية الأولى	الثانية	الثالثة	الرابعة	الخامسة	ما اتفقت عليه	ما عطفت عليه	الفرع النهائي
١	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	البقرة	-----	البقرة
٢	الأنفال	الأنفال	الأنفال	آل عمران	الأنفال	الأنفال	-----	الأنفال
٣	آل عمران	آل عمران	آل عمران	الأنفال	آل عمران	آل عمران	-----	آل عمران
٤	الأحزاب	الأحزاب	الأحزاب	الأحزاب	الحشر	الأحزاب	-----	الأحزاب
٥	المتحنة	المتحنة	المتحنة	المتحنة	الأحزاب	المتحنة	-----	المتحنة
٦	النساء	النساء	النساء	المتحنة	التور	النساء	-----	النساء
٧	الزلزلة	الزلزلة	الزلزلة	النساء	المتحنة	الزلزلة	-----	الزلزلة
٨	الحديد	الحديد	الحديد	الزلزلة	الفتح	الحديد	-----	الحديد
٩	محمد	محمد	محمد	الحديد	النساء	محمد	-----	محمد
١٠	الرعد	الرعد	الرعد	محمد	الزلزلة	الرعد	-----	الرعد
١١	الرحمن	الرحمن	الرحمن	الرعد	الحج	الرحمن	-----	الرحمن
١٢	الانسان	الانسان	الانسان	الرحمن	الحديد	الانسان	-----	الانسان
١٣	الطلاق	الطلاق	الطلاق	الانسان	محمد	الطلاق	-----	الطلاق
١٤	البينة	البينة	البينة	اصلاق	الانسان	البينة	-----	البينة
١٥	الحشر	الحشر	الحشر	البينة	الطلاق	الحشر	-----	الحشر
١٦	النصر	النصر	النصر	الحشر	البينة	النصر	-----	النصر
١٧	التور	التور	التور	النصر	الجمعة	التور	---	التور
١٨	الحج	الحج	الحج	تور	-----	الحج	-----	الحج
١٩	المنافقون	المنافقون	المنافقون	الحج	المنافقون	المنافقون	-----	المنافقون
٢٠	المجادلة	المجادلة	المجادلة	المنافقون	المجادلة	المجادلة	-----	المجادلة
٢١	الحجرات	الحجرات	الحجرات	المجادلة	الحجرات	الحجرات	---	الحجرات
٢٢	التحريم	التحريم	التحريم	الحجرات	التحريم	التحريم	-----	التحريم

٢٣	الجمعة	الصف	الجمعة	التحريم	التغابن	؟	----	الجمعة
٢٤	التغابن	الجمعة	التغابن	الصف	الصف	؟	----	التغابن
٢٥	الصف	التغابن	----	الجمعة	المائدة	؟	----	الصف
٢٦	الفتح	الفتح	الفتح	التغابن	التوبة	الفتح	----	الفتح
٢٧	المائدة	التوبة	المائدة	الفتح	النصر	؟	----	المائدة
٢٨	براءة	المائدة	براءة	براءة	----	براءة	----	براءة

وقراءة الجدول ^(١) توضح اتفاق الروايات الخمس القوية على السور المدنية تقريبا فيما عدا اربع سور هي (الجمعة والتغابن والصف والمائدة) . وهي السور التي نزلت في رحلة واحدة ما بين صلح الحديبية وغزوة تبوك . أما سورة الجمعة فقد اتفقت الروايتان الأولى والثالثة على نزولها بعد التحريم وقد وضعها في هذا الترتيب الروايتان السادسة والسابعة . فعلى هذا فالراجح نزولها بعد التحريم لمناسبتها لما قبلها من السور التي تنذر الكافرين من المنافقين وغيرهم بعذاب الدنيا والآخرة ، وفيها ذم للمنافقين الذين يتباطئون عن تلبية نداء الصلاة وتوبيخ للذين يخرجون من المسجد قبل تمامها .

أما سورة التغابن فقد اتفقت الروايتان الأولى والثالثة على نزولها بعد الجمعة وهو نفس الترتيب الذي وضعتها فيه الروايتان السادسة والسابعة ، وعليه فهي بعد الجمعة أما سورة الصف فقد روت الرواية الأولى والخامسة نزولها بعد التغابن وسقطت من الرواية الثالثة ، ومما يؤيد ذلك الرواية السادسة التي وضعها في الترتيب بعد التغابن فهي اذن بعد التغابن .

أما سورة المائدة فقد اتفقت الروايتان الأولى والثالثة على وضعها بعد الفتح وأيد هذا الترتيب الرواية السادسة ، وهذا هو الراجح لأنها نزلت بعد صلح الحديبية الذي نزلت فيه سورة الفتح .

وعلى هذا يكون الترتيب كما هو مبين في الجدول للترجيح النهائي بين الروايات ، ومن نافلة القول في هذا المقام التنبيه على أن هذا الترتيب على أساس من التحقيق والتمحيص لا يعنى اطلاقا أن السورة بكاملها قد نزلت في هذا الترتيب ، فالسور الطويلة قد تعددت فيها المواضع وتنوعت ، وفي بعضها دلالات على أن بعض فصول وآيات سورة متقدمة في ترتيب النزول قد نزلت بعد فصول وآيات سورة متأخرة ،

(١) وهي اصول قراءة الجدول تحب مطابقة ماأكده الباحث كامل سلامة الدقس من معايير منهجية صارمة ولاشك أن هذا بعيد في أكثر من محال . انظر : المرجع السابق ، ص ص ١٩٢ - ١٩٣ .

وبالعكس ومع أن هذا بارز في السور الطويلة أكثر فانه يلاحظ في بعض السور المتوسطة بل والقصيرة أيضا ، ومع ذلك فانه ليس من العسير تمييز ذلك ، كما ان هذا لا يعطل امكان الانتفاع من ترتيب نزول السور المدنية ، والسبيل الى ذلك هو محاولة ترتيب احداث التاريخ الاسلامي المعاصر انذاك لنزول القرآن وفقا لنزوله ، ويقتضى هذا مراجعة اسباب نزول السور وقد راعى المتقدمون هذا الاصل في تقسيمهم السور القرآنية الى مكية ومدنية . وهذا الترتيب والتعرف عليه لا بد أن له من الدلالات المنهجية في فهم النصوص القرآنية واجوائها خاصة اذا ماتعلق الأمر برسم الخطوط والمسارات الاساسية لحركة الدعوة ومناهج واساليب الجهاد في سبيل الله ^(١) .

ثانيا : أسباب النزول: لاشك أن التعرف على اسباب النزول من أيجديات فهم معاني القرآن اذ أن معرفة اسباب النزول لازمة لمن اراد علم القرآن فانها تعين على " فهم الآية " ، فان العلم بالسبب يورث العلم بالسبب وكما أن اسباب النزول تعين على فهم الآيات فانها تفضي الى المعرفة بظروف النص وملابساته وارتباطه بالواقعة ووضوح الاحوال عند التنزيل ، ومن خلال تلك المعلومات يتبين ان النص القرآني موافق لمقتضيات الاحوال، ملبي لمطالب الناس وحاجاتهم ، وهذا يشير بصورة قاطعة الى ضرورات اعتبار الواقع في فهم النصوص ، وهذا كله يعمل على كشف الغموض والتعرف على الدلالات المقصودة . ومن الأمور اللازمة في فهم النصوص عامة الوعي بالقائل ، والدواعي التي من اجلها جاء النص والهدف المقصود من ورائه ، وكافة الظروف المحيطة به حتى يتمكن ائدارس من ادراكه وفهم أبعاده وانقشاع كل الملابسات التي تعوق توضيحه ، واذا كان هذا في النصوص عامة فإنه في النص القرآني أولى . ومعرفة اسباب النزول لا تقتصر على ما يحدث في البيئة الزمنية أو المكانيّة فحسب بل يتطرق الأمر الى تفهم ذلك الاتصال الوثيق بكل ما يحيط بالنص القرآني حتى يمكن فهم الدلالة المقصودة من وراء الأسلوب ^(٢) .

(١) في هذا السياق تبلو لنا أهمية بناء عناصر السيرة النبوية من خلال القرآن - كما أشرنا فيما سبق - خاصة في أطوار الدعوة ووسائلها ، وفي هذا السياق يمكن مطالعة أكثر من كتاب انظر على سبيل المثال :

د . عبد المبدى عبد القادر عبد الهادي ، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ، القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ، ١٩٨٨ ، منير الغضبان ، المنهج الحركي لسيرة النبوية ، عمان : مكتبة المنار ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، انظر أيضا : د . أكرم ضياء العمرى ، المجتمع النوى في عهد السوة (الجهاد ضد المشركين) ، السيرة المنورة . د . م . ت . ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

(٢) يؤكد على هذا اللزوم لمعرفة أسباب النزول وأهمية ذلك الشاطبي ذلك أن " معرفة اسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن . . . " انظر الشاطبي ، الموافقات في اصول الشريعة ، القاهرة : المكتبة التجارية ، د .

ومفهوم المخالفة فإن الجهل بالمناسبة واسباب النزول يصعب معه الإدراك الكامل لأغراض النصوص ويحملها - في غالب الأحيان - على غير مقصودها ، فعلى المتصدى للنصوص القرآنية الدارس لها والباحث فيها بفرض التعرف على معانيها والتفهم لمقاصدها أن يلم بخلفية التنزيل ليتعرف على ظروفه الاجتماعية والتاريخية ونحو ذلك ، مما يعين على الفهم والعلم الدقيق لهذه النصوص ، فالقرآن جاء في كثير من آياته وفقاً لهذه المقتضيات ولم يأت دفعة واحدة ، فتنزل معالجاً وموضحاً ومعلماً كلما دعت الحاجة إلى ذلك فالمناسبة هي الطريق الأساسي الذي سلكه التشريع الإسلامي والدعامة الحقيقية لمنهج الدعوة ومساهمة الأسباب في فهم النص القرآني والتوصل إلى الدلالة الواضحة أمر غير منكور ، إذ تشعر الدارس بنبضات الآية القرآنية وحركتها ، وتحقيق فاعلية النص ومراعاتها ، كل ذلك يعد سنداً قوياً في توجيه النص الوجهة الصحيحة بما يفى بالغرض والهدف وإعمالها يجعل من التفسير أمراً محوطاً بالغموض . وتعتبر أسباب النزول والتعرف عليها من أهم القرائن التي تساعد على فهم الدلالة وتحديد ما إذا لم تتوفر القرينة اللفظية بذكرها في نفس الآية أو في مكان آخر ، كان سبب النزول آنذاك قرينة معاونة على توضيح النص ، ذلك أن فهم النص وإدراك مقصده ليس متوقفاً على معرفة الدلالات اللفظية فحسب وإنما لمعرفة الأسباب دخل كبير يعين على الإدراك الصحيح ^(١) .

ومن القضايا التي تثار بصدد التفسير الموضوعي قضية الجمع بين الآيات المختلفة في موضوع واحد والجمع يقتضي الوعي والمعرفة بالنصوص ودلالاتها ووجهتها في نسق نظري يتخذ من إجمديات التعامل المنهجى مع النص القرآني منهجاً قوياً ، وضمن فهم

ت . ٠ ، ح ٣ ، ص ٣٤٧ ، انظر أيضاً ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، تحقيق : محيي الدين الخطيب ، القاهرة : المكتبة السلفية ، ط ٥ ، د . ت ، ص ١٤ ، انظر أيضاً : محمد مصطفى شلبي ، أصول الفقه الإسلامي ، ٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٩٩ . انظر كذلك ، جلال الدين السيوطي ، لباب القول في أسباب النزول ، بيروت : دار احياء العلوم ، ١٩٧٨ ، ص ٦ ، إذ أوضح أهمية أسباب النزول من خلال بيان تصانيف القدماء في هذا الفن كما أشار إلى ذلك في الالتقان في علوم القرآن ، القاهرة : البابي الحلبي ، ط ٢ ، ١٩٥١ ، ج ١ ، ص ٣١ ، انظر أيضاً : جلال الدين السيوطي ، الالتقان في علوم القرآن وبهامشه كتاب اعجاز القرآن للباقلاني ، دار الفكر للطباعة والنشر ، د . ت . ٠ ، ج ١ ، ص ٢٩ ومابعدها . وكذا يمكن ملاحظة مناع القطان ، مباحث في علوم القرآن ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ٥ ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ص ٧٨ ، إذ يشير إلى ضرورة تفهم أن الحديث عن أهمية أسباب النزول لا يعني بحال التكلف في ذلك كما لا يعني أن يلتمس الإنسان لكل آية شيئاً .

(١) انظر في ذلك : السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٢٧ ومابعدها ، وكذا تلزم مطالعة المقدمات في صدر تفسير الطاهر بن عاشور ، مرجع سابق ، ص ٤٦ - ٥٠ .

"بيئة النص" تأتي - كما تقدم - الإشارة إلى أسباب النزول كمقدمة لازمة وضرورية قبل التعامل مباشرة مع النص^(١) .

فإذا كانت الجماعة الإسلامية في مفتاح الدعوة قد جعلت من نصوص القرآن حياة لها وعمل ممارسة يومية ، شكلت هذه النصوص محتوى عوالمها المختلفة في الساحة الحضارية آنذاك . بمشتملاتها من عالم أفكار وأشخاص وأشياء وأحداث ، اذ كانت تعيش التجربة بتفاعل حي برز في هذا النزول المنجم للقرآن - الذي سبقت الإشارة إليه - ليوكب الأحداث ويتفاعل معها .

وكانت المناسبة القرآنية تثير في تلك الجماعة عناصر التزام وقواعد رابطة إيمانية تتعرف على النص فتستصحبه بعمل مدركة لحقيقة النص ومقاصده ، وكان ذلك الإدراك أكبر والفهم أعمق والتفاعل أقوى ، لذا نجد أن تلك المرحلة كان لها الأثر الشديد في نفوس من صاحبوا الرسول صلى الله عليه وسلم وقد أدى الإسلام من جانب معتنقيه فاعلياته متجسدة في المكان والزمان وتشكلت العوالم المختلفة على صبغة القرآن وطريقته ومنهجه . ونظرا لعمق التجربة وفاعليتها فكرا وحركة برز المؤمنون كأمثلة حية تترجم النص القرآني ، وكانو من عظم تحملهم المسئولية يتخوفون مما قد يحدث من اختلاف بين الاجيال اللاحقة في فهم النص لبعد الشقة بينهم وبين جو التنزيل^(٢) .

(١) لاشك أن أسباب النزول تعد ضمن منظومة الانجديات المنهجية وبعد التفسير الموضوعي من أهم المحالات التي توظف هذه الانجديات باعتبارها ضرورة لازمة وتشغيلها في سق منهجي يعنى معرفة أحوال النص وبيئته ، لمعرفة أسباب النزول تحدد بشكل أو بآخر مستوى أو بآخر وجهة تفسير النص دون تحميل النص دلالات ليست منه أو تأويلات ليست فيه ، أنظر في عملية التوظيف تلك : ناقر الصدر . مرجع سابق ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) انظر في هذا السياق السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٣٤ وما بعدها . ويؤكد الشاطبي مشير الى ذلك الحذر بحكاية حادثة عمر بن الخطاب وابن عباس . " حلا عمر بن الخطاب ذات يوم فحمل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة وتبنيها واحد وقبيلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلّمنا فيما نزل وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون ميم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا واقتتوا ، فزجره عمر واتهره ، فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيما قال فعرفه فأرسل اليه فقال : أعد ماقلت فأعاده عليه فعرف عمر قوله ، وأعجبه وأن ماقلته صحيح الاعتبار . الشاذلي ، الموافقات . . مرجع سابق . ح ٣ . ص ٣٤٨ . ويشير الطاهر بن عاشور الى طرف آخر من هذا الحذر في تناول أسباب النزول وأن ذلك مزلق خطر يجب تحرى الدقة فيه وفي وجهته وتوظيفه في فهم النص القرآني اذ ينبه أنه قد " . . . أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن ، وهي حوادث يروى

وإذا كانت معرفة أسباب النزول ولزوم ذلك لا يختص به التفسير الموضوعي وإن أفرد بالتأليف كموضوع يتعلق بأيجديات المنهج للتعامل مع النص القرآني ولشدة العناية به، فإن التفسيرات الجزئية قد جعلته مدخلا أساسياً لفهم الآيات وملاحظة معانيها، فإن العناية تصبح أشد والاهتمام بها أولى حين التوجه إلى المنهج الموضوعي في التفسير، ذلك أن تلك المعرفة تعد واحدة من إيجديات أخرى - إن لم تكن أهمها - لعناصر الجمع الموضوعي الاستقرائي للأدلة والنصوص المتعلقة بهما وضمها إلى بعضها لبيان موضعها من خريطة التأصيل النظري للموضوع ككل، فمعرفة الأسباب جزء لا يتجزأ من معرفة مقاصد الآيات ووجهتها وإمكان جمع دلالاتها إلى الأخرى وربما يكون لها مدخل في نفى غموض أو دفع تعارض متوهم، كل ذلك لأحداث التواتر المعنوي للأدلة في منظومة نظرية متكاملة.

ذلك أن المدلول الحقيقي الذي يقصد إليه النص القرآني لا يتأتى ولا يكتمل إلا بمعرفة أسباب النزول التي تنظم من الفوائد مالا غنى عنه للباحث من مثل إدراك الدلالة اللفظية ومعرفة المعنى المراد، والتعرف على دلالة النص جملة وبيان مقصده، ومعرفة خصوصية الدلالة اللفظية وإن جاءت في صورة العمومية والتعرف على عمومية الحكم

أن آيات من القرآن برلت لأجها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحر ذلك وأعربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من لقرآن نزلت على سبب، وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا... انظر: الطاهر، مرجع سابق، ص ٤٦، ويكمل اليسابوري هذه الحدود المنهجية التي ينبغي الفطنة إليها عند توظيف أسباب النزول في فهم حقيقة النص ووجهته بقول فصل في ضرورة متابعتها من حانير منهجين أحدهما يتعلق بالاثبات فقال "٠٠ لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا النزول والتأني يتعلق بتصريف وجهته فالراجح أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، انظر. اليسابوري، أسباب النزول، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار الكتاب الحديث، ١٩٦٩، ص ٤٠ ويوضح ذلك الطاهر "٠٠ ولكي لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأنسوها في كتبهم ولم ينهوا على مراتبها قوة وضعفا حتى أوهموا كثيرا من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، ونسب هذا الوهم فإن القرآن جاء هاديا إلى مانه صلاح الأمة في أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام، نعم إن العلماء توجهوا فيها فقالوا إن سبب النزول لا يخص الا طائفة شاذة ادعت التخصيص بها، ولو أن أسباب النزول كانت كلها متعلقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضرر على عمومها، إذ قد أراحنا أئمة الأصول حين قالوا "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لكن أساساً كثيرة راح رواتها يسير مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو الجزاء إلى عمل، فذلك هي التي قد نقف عريضة أمام معاني التفسير قبل التنبه على صحتها أو تأويلها" الطاهر. مرجع سابق، ص ٤٦، ورجح السيوطي الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وجعل الأول الأصح عنده انظر السيوطي، الاتقان، ج ١، ص ٢٩.

أو خصوصيته على الرغم من أن الراجح والاصح لدى العلماء " أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فنزول الآيات لأسباب خاصة لايعنى عدم تعديها الى اسباب اخرى تماثلها ، فقد تجيء الآيات عقب حادثة بعينها الا أنها تناولت حكماً عاماً يمكن أن يطبق على هذا الموقف المذكور وعلى المتماثل من وقائع اخرى ، فعمومات الكتاب والسنة لم تكن مختصة بشخص معين أو حادثة معينة وانما تتعلق بنوع ذلك الشخص والمواقف والحوادث المماثلة ، أما اذا نزلت الآية فى معين ولم تتناول اللفظ فى عمومه - وهذا ما تحدده معرفة سبب النزول بما يمكن من معرفة خصوصية الدلالة وتلك الفوائد وغيرها كثير - ليست الا نماذج تشير الى ضرورة معرفة علم الاسباب وإلا حار الباحث واضطرب بين الشبه والاشكالات التى يتعذر الخروج منها الا بهذه المعرفة^(١).

ثالثاً : الناسخ والمنسوخ :

سلف القول أن أهم الأجدديات المنهجية الأساسية لفهم بيئة النص والمترجمات عليه والتعامل معه هو الناسخ والمنسوخ^(٢) ، وقد تفاوتت المواقف والتوجهات حيال ذلك ما بين مفرط فيه قائلًا بعدم وجود النسخ فى القرآن ، وآخرون توسعوا فيه الى حد أن جعلوا الآية الواحدة لأكثر من مئة آية ، وأدخلوا فى النسخ ما ليس منه (من تعميم وتخصيص ، ومن اطلاق وتقييد . . . وغيرها مما يوهم بذلك) ، والأمر يحتاج اتخاذ موقف متفحص اذ أن معظم تلك التوجهات التى أفرطت وفرطت تعلق أمرها ذلك بموضوعات تخص العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، والضبط القاصد بين طرفى الإفراط والتفريط لا بد أن يكون له مدخل فى هذا المقام ، كما أن له جمهوره من العلماء ، وموضوع النسخ يترتب على معرفة " ترتيب النزول " للآيات والسور ، وحيث أن هذا ليس الا مدخلاً منهجياً فتعرف فيه على النسخ مفهومًا وطبيعة وآثاراً فإنه لا يستغرق كافة جوانب الموضوع وتفصيلاتها اذ يحتاج ذلك دراسات مفصلة وتطبيقية لأهمية هذا الموضوع وخطورته .

(١) انظر : السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ص ٦٥ - ٧٢ ، وانظر أيضاً . الامام شاه ولي الدين

الدهلوى، الفوز الكبير فى اصول التفسير ، القاهرة: مجلة الأزهر، رجب ١٤٠٤ هـ ، ج ١، ص ص ٦٧ - ٧٦

(٢) النسخ لغة الازالة والنقل ، وفى الاصطلاح / أن يرد دليل شرعى مترادفاً عن دليل شرعى مقتضياً

خلاف حكمه فهو تبديل بالنظر الى علمنا ، وبيان لمدة الحكم بالنظر الى علم الله تعالى . قال الله تعالى "

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها . . . " (البقرة / ١٠٦) وشرعاً : هو بيان انتهاء الحكم

الشرعى مما حق صاحب الشرع وانتهاؤه عند الله تعالى معلوم ، الا أنه فى علمنا كان استمراره ودوامه

فبالنسخ علمنا انتهاءه ، فكان فى حقنا تبديلاً وتغييراً قال الله تعالى ﴿ وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما

ينزل قالوا . . . ﴾ (النحل / ١٠١) ، انظر : خالد عبد الرحمن العك ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ .

قضية النسخ اذاً من أخص القضايا التي تتعلق بالنص القرآني ، اذ يقتضي النسخ انتهاء العمل بالحكم المبسط من الآية المنسوخة وتبديله بحكم آخر .

وحكمة النسخ^(١) قد تنصرف الى المصلحة والطاعة والامثال أو تبدل الأحكام حتى يستقر التشريع بحكم مناسب أو الى ذلك جميعاً وغيره ، والنسخ قد ينصرف الى حكم أكثر كلفة تدرجاً في الالتزام نحو الأشد وهو أمر يرد الى تقي الحرج ، وكذلك قد ينصرف الى التيسيرات التي أحقت ببعض التكاليف عن طريق نسخ الحكم القائم بحكم آخر أيسر منه بغرض التيسير ، وكله داخل في الامعان في رعاية الله لعباده ورفع الحرج عنهم والتخفيف عنهم ومراعاة مصالح الناس فاقتضت حكمة الشارع الحكيم ألا ينقلهم دفعة واحدة الى ما يستقر عليه التشريع آخر الأمر ، بل سلك بهم طريق التدرج في التشريع بأن ينقلهم من حالة الى حالة الى أن تنهأ نفوسهم الى تقبل حكمه النهائي فيأتي ذلك الحكم ، وفي هذا التدرج قد لا تكون الأحكام المتدرجة متعارضة، بل تكون أحكاماً يسلم فيها الحكم السابق الى ما بعده أو يكون خطوة تتبعها اخرى الى أن يصل الى الغاية فتكون الأحكام السابقة تمهيداً للحكم الأخير ، وقد تكون الأحكام المتدرجة متعارضة كما في النسخ ، فيشرع الحكم الملائم لحالهم أول الأمر، فاذا القوا الخروج على ما تعودوه جاء حكم آخر . وقد يكون الحكم الأول لاستمالة القلوب الى هذا الدين الجديد كما في مسألة القبلة .

والنسخ لا يكون في جميع الاحكام بل في الاحكام الشرعية التكليفية الجزئية التي تحتمل الوجود والعدم ، أي تحتمل كونها مشروعة أو غير مشروعة في نفسها في زمن النبوة بمعنى أن مصلحتها تتغير فتكون في وقت نافعة وفي آخر ضارة ، وعلى ذلك لا يدخل النسخ الأحكام الآتية^(٢) :

- الاحكام الكلية والمبادئ العامة (كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو باطل ، ولا اكراه في الدين ، والعدل ، ومقاصد الشريعة العامة . . . الخ

(١) انظر في حكمة النسخ : محمد الصادق قمحاوي ، مرجع سابق ، ص ٩٦ ، السيد احمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ١٣٣ - ١٣٤ ، نعلك ، مرجع سابق ، ص ٢٩٨ . ولستأفي حاجة الى التنويه أن هناك تعرضاً لكافة الموضوعات الخاصة بالأحاديث المنهجية للتعامل مع النص القرآني في مصادر ومطال كثيرة من انقسام والحديث والتي تتعلق بحمة تدعى بأصول التفسير أو علوم القرآن لا يجد الباحث من سعة لذكرها جميعاً في هذا المقام .

(٢) د . مصطفى شليبي ، أصول الفقه الاسلامي ، مرجع سابق ، ص ٥٥٣ - ٥٥٤ .

- الأحكام التي تحمل عدم المشروعية كالأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد (كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر) وامهات الفضائل والقيم (كالعدل والصدق وأداء الأمانات والوفاء بالعهد) وماشابه ذلك لأن حسنها لا يتغير .

- الأحكام التي لا تحمل المشروعية ، كالكفر وأصول الرزائل كالظلم والكذب والخيانة والغدر وماشا كل ذلك لأن قبحها لا يتغير .

- الأحكام التي لحق بها ما ينافي النسخ كالتأييد نصا ودلالة ، لأن التأييد يقتضى حسننها على الدوام والنسخ ينافيه ، وكذا الأحكام التي لم يثبت نسخها في عصر الرسالة صراحة أو ضمنا فانها مؤبدة لا تحمل النسخ لأنه خاتم النبيين ولانسخ الا بلسان نبي ولانبي بعده ، وكذلك للأحكام التي لحقها التوقيت ، لأن التوقيت بيان انتهاء مدة الحكم فلا يظن أحد تعلقه بعد موته حتى يحتاج الى رافع يرفعه ، وزوال الحكم المؤقت بانتهاء وقته المحدد لا بالإباحة التي جاءت بعده وليس ذلك نسخا .

ويُشترط للنسخ عدة شروط بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه ^(١) ، أما المتفق عليها :

- أن يكون المنسوخ حكما شرعيا عمليا جزئيا ثبت بالقرآن أو بالسنة مطلقا عن التأييد أو التأييد على الأصح متقدما في النزول على الناسخ ، وأن يكون الناسخ قولاً في القرآن أو السنة أو فعلا من السنة متأخرا عن المنسوخ ، أما من الشروط المختلف فيها أن يكون للمنسوخ بدل أخف من المنسوخ أو مثله شرطه الظاهرية لظاهر الآية ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ ولم يشترطه جماهير الفقهاء لأنه قد وقع النسخ الى غير بدل وكذا فقد وقع النسخ الى ما هو أشد منه واختلفوا كذلك في أن يكون النسخ بعد التمكن من الفعل والمراد به مضي زمن يسع الفعل المأمور به بعد وصول الأمر الى المكلف لأن حكم النسخ بيان مدة العمل بالبدل لأنه المقصود بالأمر والنهي لا مجرد الاعتقاد ، ولم يشترط ذلك جمهور الحنفية لأن عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء .

وللنسخ وجوه ^(٢) فيجوز النسخ الى غير بدل ، والنسخ الى بدل مساو ، والنسخ الى بدل أخف ، والنسخ الى بدل أشد من المنسوخ ، والنسخ من الحظر الى الاباحة ، وقد يكون النسخ صريحا وضمنيا فالأول هو الذي يأتي التصريح به في دليل الحكم الناسخ كما في قوله تعالى " الآن خفف الله عنكم . . . الآية " والنسخ الضمني وهو ما لم يصرح به الشارع ولكنه يفهم ضمنيا حينما يأتي نص بحكم يخالف لحكم سبقه

(١) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٤ - ٥٥٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٦ - ٥٥٨ .

فى الذ ول وتعدر الجمع بينهما أو ترجيح دليل أحدهما على دليل الآخر فيفهم من ذلك أن المتأخر ناسخ للمتقدم .

ويتفق الفقهاء أن النسخ لا يقع الا فى زمن الرسالة فلا يكون النسخ والمنسوخ الا من كتاب أو سنة . أما الاجماع فلا يصلح أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً ، وكذا القياس ، واذا كانت كلمة الفقهاء متفقة على أن النسخ لا يكون إلا فى الكتاب والسنة اذا تساوى النسخ والمنسوخ فى الثبوت والدلالة ولكنهما اختلفا فى نسخ أحدهما الآخر ^(١) .

ولمعرفة النسخ طرق منها ^(٢) :

النص الصريح على الرفع ، أو اشتمال النص على ما يرشد الى الحكم المتأخر النسخ كقوله تعالى : " الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً " الآية .

- معرفة التاريخ مع التنافى بين الحكمين بأن يكون أحدهما نفيًا للآخر ، ويُعلم ذلك بقول يُنبىء بنفسه عن التقدم ، كأن يقول الصحابي ابيع لنا هذا عام الحديبية ثم نهينا عنه عام الفتح ، أما قول الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ ، أو قوله هذا نسخ هذا ، ففيه اختلاف فهو عند الشافعية والمعتزلة لا يدل على النسخ لأنه يجوز أن يكون قالها اجتهدا ، بينما الحنفية يثبتون به النسخ لأن الصحابي عدل فاذا اخبر بالنسخ يكون ذلك عن توقيف وسماع من الرسول صلى الله عليه وسلم فيقبل .

ومنها اجماع الصحابة على النسخ ، وقد ثبت باجماع الأمة على خلاف ماورد به الخبر فيستدل به على أنه منسوخ لأن الأمة معصومة من أن تجتمع على خطأ كما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أبجديات فهم النص القرآنى:

أولاً : اللغة العربية والقرآن: من أهم أبجديات فهم النص القرآنى ، اللغة العربية ، فالقرآن نزل بالعربية ، حتى أن توجهها فى التفسير قد اختط منهجا لغويا ليؤكد حقيقة أساسية ، لايجوز الغفلة عنها ، أن معرفة العربية هى من علوم الوسائل والآلة التى لايفهم القرآن بدونها ، وحتى اعتبرت العربية فهما ووعيا من الدين ^(٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ص ٥٥٨ - ٥٦٤ .

(٢) وفى طرق معرفة السح أنظر . المرجع السابق ، ص ص ٥٦٨ - ٥٦٩ . وانظر يضا . شادولى الله

المعلوى ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٣) خالد العك ، مرجع سابق ، ص ١٣٥ ومابعدها .

وقد كان اهتمام الشاطبي بمدخل اللغة العربية وأهميته سواء في تفسير القرآن أو تفهمه والبحث فيه عظيماً إذ جعل من ذلك شرطاً لا يمكن التهاون به في القراءة للنص القرآني ، وكأنه ينبه أصحاب القراءات الجديدة التي يهتمون فيها أصول اللغة وفقهها إلى خطأ ذلك ، بحيث يضل عن الأداة فيذهل عن المقصد ولا يدرك الغاية فمن " . . . أراد تفهم القرآن فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة " (١) .

فكان حقاً على من أراد فهم معانيه وإدراك مراميهِ أن يكون على جانب كبير من التمكن في اللغة العربية وإلا لا يقدر على شيء من ذلك ، ولقد كان العرب في عهد نزول القرآن على جانب كبير من الإحاطة بلغتهم ومعرفة أساليبها وإدراك حقائقها ، فكانوا بذلك أقدر الناس على فهم القرآن وإدراك معانيه واستيعاب مراميهِ ومن جاء بعدهم كان أقل منهم درجة بل درجات . . فكلما كان البعد عن صفاء اللغة كان البعد أشد في إدراك معاني القرآن وفهم مقاصده وأحكامه .

وإذا كان ذلك يشير إلى أهمية اللغة في التفسير وفهم القرآن وانها لازمة من اللوازم إلا أن ذلك لا يعني الاكتفاء بالنهج اللغوي والاقتصار عليه فتفسير القرآن بمجرد اللغة العربية مزلق خطر ، فابن تيمية يشير إلى " . . . قوم فسروا القرآن بمجرد مايسوغ في أن يريد به بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه ، والمخاطب به ، . . . حيث راعوا مجرد اللفظ ومايجوز عندهم أن يريد به العربي ، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام " (٢) .

ومن أهم المجالات الواجب تتبعها في هذا المقام مايسمى بغرائب الالفاظ في القرآن، وكذا النحو والاعراب من مداخل البحث وفهم النص القرآني ، فتلك علوم أو معلومات يُتوصل بها إلى ضبط الالفاظ العربية وتؤدي بها المعاني على الوجه الصحيح، كما يُدرك بها معاني النصوص ومقاصد تركيبها ومؤدى الفاظها (٣) .

(١) الشاطبي ، الموافقات . . . ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٢) ابن تيمية ، مقدمة في اصول التفسير ، مرجع سابق ، ص ص ٢٣ - ٢٤ .

(٣) السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ٢٥٥ وما بعدها ، انظر بصفة خاصة : ابن قتيبة ، تفسير غريب القرآن ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، القاهرة ك دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٨ ، ص ٤ (المقدمة) ، الامام عبد القادر الحرجاني . دلائل الاعجاز ، القاهرة ، مطبعة المعارف ، ١٣٦٧ هـ ، ص ٣٠٤ ، أسوار البركات بن الانباري ، البيان في غريب اعراب القرآن ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ ، انظر : محمد العك ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٠ - ١٦٠ .

وفى هذا السياق فقد وضع العلماء لهذا النوع من التفسير والفهم ضوابط يجب مراعاتها ، تحقق الغاية منه أهمها جميعا ، عدم الوقوف عند الألفاظ فحسب والاعتناء بالمعاني المبثوثة فى النص ذلك أن العرب كانت غايتها بالمعاني وأصلحت الألفاظ من أجلها ، وهذا من الأصول المعلومة عند أهل العربية ، فاللفظ وسيلة الى تحصيل المعنى المراد ، والمعنى هو المقصود ^(١) .

ثانياً : العام والخاص : سلفت الإشارة الى ذلك التداخل بين العموم والخصوص من جهة وبين الناسخ والمنسوخ من جهة أخرى الى حد توهم البعض الذى أسرف فى النسخ أن كل تخصيص بعد عموم يعد من قبيل النسخ ^(٢) ، ولما كان النسخ قد يشتبه بالتخصيص فى بعض صورته فقد فرق الأصوليون بينهما من وجوه ^(٣) :

- أن النسخ يرد على العام والخاص أما التخصيص فلا يكون الا للعام .

- النسخ العام قد يكون لكل افراده ، وقد يكون لبعض افراده بخلاف التخصيص فانه لا يكون الا لبعض أفراده .

- النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ، أى أن الناسخ يخرج من اللفظ ما قصد به الدلالة عليه ، ولهذا شرط فيه أن يكون متزائلاً عن المنسوخ ، والتخصيص بيان أن حكم العام من أول الأمر لم يرد به الا بعض أفراده .

- أن العام المنسوخ بعض أفراده يصبح قطعاً فى دلالة على الباقي بخلاف العام الذى لحقه التخصيص فان دلالة على الباقي ظنية .

- أن النسخ لا يكون إلا بنص من الشارع قرآن أو سنة والتخصيص يكون بهما وبغيرهما من الأدلة كالعقل والعرف والقياس .

فالتعرف على العموم والخصوص من الأبجديات المنهجية الأساسية لفهم النص القرآنى والتعامل معه ، ذلك أن للسياق القرآنى خصائص اذ يأتى النص دالاً على العموم وقد يراد به غرض خاص وقد يأتى خاصاً ويراد به العام ، وقضية العموم والخصوص تتعلق بذات النص القرآنى اذ يتناول مفهوم اللفظ وما يقصد اليه ، ذلك أن الاهتمام بهذا الباب يفيد علماً كثيراً يساعد على فهم الأساليب القرآنية ومعرفة الألفاظ وتحديد مقاصدها . والإشارة الى العموم والخصوص وارتباطه بظروف النص وملايساته وللقرائن التى تتصل به عقلية كانت أو نصية مدخل هام فى التعرف على

(١) بصر المرجع السابق . ص ص ١٤٧ - ١٥٠ .

(٢) انظر ماسبق الإشارة اليه فى التعرف على الناسخ والمنسوخ .

(٣) انظر التفرقة بينهما فى : مصطفى شلبى ، مرجع سابق ، ص ص ٥٤٩ - ٥٥٠ .

توجيه النص وبيان الغرض الذي يرمى اليه ان عاما أو خاصا^(١) . فان اجتمعت مثل هذه العوامل مؤيدة دلالة النص على العموم ولم يأت دليل يدل على خصوصه لامن حجة عقل ولا كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا عادة فيبقى كما هو دالا على عمومه ، ويكون الأسلوب خاصا اذا دلت الدلائل على ذلك ، وهنا يتضح دور القرائن والدلائل فتبين بقاء العام على عمومه أو تخصيص العام أو تعميم الخاص فتستوضح من خلال مقصد الله تعالى من آياته . كما أن معرفة العموم والخصوص يعين على بيان الجانب التطبيقي للأحكام ، فقد تأتي الآية بلفظ خاص وهي ترمى الى حكم عام^(٢) .

كذلك فانه من الامور المقررة في فهم العموم والخصوص ضرورة التعرف على ما للعموم من علامات تتمثل في تلك الالفاظ التي يعرف بها ، هي التي تستغرق كل ما يصلح ان يندرج تحتها ، فهي الفاظ خاصة بالعموم وتعرف بدلالاتها عليه ، وان كانت تلك القرائن اللفظية لا تكفي وحدها في هذا المقام الا بضمها الى سياق الاسلوب ، فهناك من القرائن اللفظية التي تشير الى العموم مما لا يتسع المقام لذكرها يجب مطالعتها في مظانها من كتب على الاصول^(٣) .

فالعام منه ما يبقى على عمومه لا يجوز فيه التخصيص ، ومنه ما يراد به الخصوص بقرينه تدل على ذلك يحددها سياق الاسلوب ومقصده ، ومنه العام المخصص بمخصص منفصل عنه ، كذلك يأتي الخاص ويراد به العام وتظهر قرينة للتعميم تدل على عمومية الحكم^(٤) .

ثالثاً : المجمل والمفسر: فالجمل لغة هو المجموع . . . وأكثر ما يستعمل في الكلام الموجز واصطلاحاً هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباهاً لا يدرك بنفس

(١) أحمد السيد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ١٦١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٤ وما بعدها .

(٣) يمكن مطالعة باب العام والخاص في كتب الاصول المختلفة ، انظر على سبيل المثال :- سيف الدين الآمدي ، الأحكام في اصول الاحكام ، القاهرة : دار الحديث ، د . ت . ٠ ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ وما بعدها ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ، القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ، ص ١١٢ وما بعدها ، وكذا الشاطبي ، الموافقات . . . مرجع سابق ، ج ٣ ، ص ٢٦ وما بعدها ، وغيرها كثير والجدير بالذكر في هذا المقام أن كتب الأصول حينما تحدثت عن المصادر (القرآن والسنة) قد اشتملت على جملة هذه المسائل وقواعدها المهيجة المصطفة . ومن البديهي في هذا المقام أن تلك الاشارات ليست الا نماذج محسوبة سواء في هذه المنطقة أو في غيرها .

(٤) السيد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ١١٨ وما بعدها ، أحمد الصادق قمحاوي ، المرجع السابق ، ص

العبارة ، بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ، أو هو ما اجتمعت فيه المعانى من غير رجحان لأحدهما على الباقي فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة الجمل ، والجمل على انحاء ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة ، ونوع معناه معلوم لغة ولكن ليس بمراد مثل "الحقائق الشرعية" "الربا وغيرها" ، و نوع معناه معلوم لغة الا أنه متعدد والمراد واحد منها ويمكن تعيينه بالاستفسار وبالطلب من الكتاب والسنة^(١) .

ومن هذا الباب الاصطلاحات الشرعية التى لها معان لغوية ، فانه يرجع فى بيانها الى صاحب الشرع لتفسيرها فاذا ظهر المراد من الجمل التحق بالمفسر واخذ حكمه ، وحكم الجمل فى هذا المقام أنه يجب طلب المراد منه من صاحب الشرع او بالبحث عن القرائن الشرعية التى تبينه وتكشف ابهامه ، فاذا لم يكن هناك سبيل الى الوصول الى معرفة المعنى المراد فانه يجب التوقف فيه الى أن يتبين المراد منه^(٢) .

رابعاً : الاطلاق والتقييد : من الایجديات الأساسية التى تتكامل مع سابقتها قضية المطلق والمقيد وهى من قضايا علوم القرآن التى تتعلق بطبيعة اللغة القرآنية وتتصل الى حد كبير بالسياق القرآنى^(٣) ، فمن الأساليب ما يرد مطلقاً فى حكمه على العموم والشروع ، ومنها ما يرد مقيداً بأداة تقييد تحديداً أو تخصيصاً للمعنى المطلق ، وظاهرة الاطلاق لون من ألوان البلاغة العربية التى تتمثل فى مراعاة مقتضى الحال ، والبحث فى كيفية التقييد والاطلاق أمر مهم ذلك أن الدلالة اللفظية فى الاطلاق تختلف عنها فى التقييد والاطلاق أمر مهم ذلك أن الدلالة اللفظية فى الاطلاق تختلف عنها فى التقييد اذ يرد فى التقييد عوامل كالشرط أو الصفة تؤدى بدورها الى التحديد والتخصيص ، كما يأتى التقييد أيضاً بالمفهوم العقلى بمعنى أن يكون القيد واضحاً عقلاً من خلال الأسلوب ، فحمل المطلق على المقيد عامل موضح للمعنى المقصود من الآية المطلقة وكذلك نجد أن معرفتهما تبعث على فهم الاحكام وتحديداتها ومحلها وازالة ما قد يتوهمه الباحث من غموض يحوط بالنص ولن يتأتى ذلك الا بدراسة الموضوع كله كوحدة متكاملة ، اذ لا يجزى الاكتفاء بالآية المنفصلة عن مثيلاتها فى أى موضع آخر ، كما يعمل المطلق والمقيد فى توضيح المواقف وجلالاتها^(٤) .

وكما يأتى القيد لتحديد المطلق وتوضيحه فانه يأتى كذلك على السبب الغالب والأعم ، وكذا فانه من حالات الاطلاق والتقييد ما يأتى فيها التقييد متقدماً على

(١) حاشية العث ، مرجع سابق ، ص ص ٣٥٢ - ٣٥٤ .

(٢) نظر : المرجع السابق ٣٥٤ .

(٣) السيد عبد الغفار . ١٩١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ص ١٩١ - ٢٠٠ .

الاطلاق ، ولا حرج أن يأتي القيد متقدما على المطلق خلافا للمألوف الذي يأتي فيه القيد عقب الاطلاق أو بعده ، وهكذا يبدو أن الاجناس البلاغية التي حفلت بها النصوص القرآنية قد تتنوع في أساليبها وتعدد في اشكالها ، حاملة ما يظهر الموقف ويوضحه ، ومن أنواع القيود أيضا ما يستفاد منه القيد في المفهوم المخالف ، فيأتي التقييد في حالة بعينها ويستفاد من ذلك ما يعرف بالمخالفة وهو المفهوم المخالف للقيد وهو ما يعرف عند الأصوليين بمفهوم المخالفة^(١) .

خامساً : المحكم والمتشابه : يشير الى تلك القضية قوله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾^(٢) وفي المسألة ثلاثة أقوال^(٣) :

أحدها : أن القرآن كله محكم لقوله تعالى ﴿كتاب أحكمت آياته﴾^(٤) .

والثاني : أن كله متشابه لقوله تعالى ﴿كتابا متشابها مثاني﴾^(٥) .

والثالث : وهو الصحيح انقسامه الى محكم ومتشابه للآية المصدر بها^(٦) .

والمحكم : كما عرفه الجرجاني^(٧) .. ماحكم المراد به عن التبديل والتغيير أى التخصيص والتأويل والنسخ ، مأخوذ من القول بناء محكم أى متقن مأمون الانتقاص وذلك مثل قوله تعالى ﴿إن الله بكل شئ عليم﴾^(٨) .

وقد أورد السيوطي في الاتقان أقوالا في المحكم بأنه .. " .. لا تتوقف معرفته على البيان .. ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل .. ماوضح معناه .. مالا

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

(٢) آل عمران / ٧ .

(٣) حكاهما ابن حبيب اليسابوري ، انظر قمحاوي . مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٤ . انظر أيضا :

السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ، ج ٢ ، ص ٢ .

(٤) هود / ١ .

(٥) الزمر / ٢٣ .

(٦) انظر : العك ، مرجع سابق ، ص ٢٨٩ .

(٧) الجرجاني ، ائتعريفات . القاهرة : مصطفى الباني احسى ، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ، ص ١٨١ -

١٨٢ ، أما عن المتشابه فراجع نفس المرجع ، ص ١٧٦ .

(٨) الأنفال / ٧٥ .

رر الفاظه . . المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمحكم من النصوص قرآنية لا يحتمل التأويل بارادة معنى آخر ، ان كان خاصا ولا التخصيص بارادة معنى خاص وان كان عاما ، لأنه مفصل مفسر تفسيرا لا يتطرق اليه الاحتمال .

والمحكم أنواع^(١) منه ما يكون فى اصول الدين كالإيمان بالله تعالى ووحدانيته الوهيته وربوبيته . . والاخبار بما كان أو سيكون ، ومنه ما يكون فى الفضائل الأخلاق كالعدل والصدق والأمانة والاحسان والخير والوفاء بالعهد . . . الخ ما يلحق ذلك، ومنه ما يكون فى الأحكام ، كأن يكون مدلول الحكم حكما جزئيا لكن جاء التصريح بتأييده ودوامه وهذا كله ينتمى الى دائرة " المحكم لذاته " ، أما لمحكم لغيره "فهو ما لم يلحق بالنسخ فى عهد النبوة الى وفاته عليه الصلاة والسلام ، فأصبح محكما من حيث انقطاع احتمال النسخ وحكم المحكم^(٢) هو وجوب العمل به قطعاً مع وجوب الاعتقاد بموجبه بدون احتمال ، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره الى معنى آخر كما أنه لا يحتمل النسخ ومن هنا كانت دلالة على الحكم أقوى من جميع الدلالات السابقة لأن لفظه مسوق لبيان هذا الحكم والاحتمال لجميع أنواعه متف عنه، لذا كان طبيعيا ان يقدم فى حالات التعارض مع واضح الدلالة بل يجب أن تحمل تلك الأنواع من الدلالات عليه فهذا عن المحكمات التى هى أم الكتاب يُرجع اليها ويرد لها واضحة لا تحتمل التأويل ، أما المتشابه^(٣) فهو ما تشابه بعضه ببعض بحيث يلتبس على الناظر فيه، وفى اصطلاح الأصوليين هو ما خفيت دلالة معناه لذاته وتعدرت معرفته الا بالرجوع لصاحب الشرع وفى اصطلاح المفسرين هو ما تشابهت الفاظه الظاهرة مع اختلاف معانيه . والمتشابه على ضربين أحدهما اذا رد الى المحكم واعتبر به عرف معناه والثانى مالا سبيل الى الوقوف على حقيقته وهو الذى يتبعه أهل الزيغ فيطلبون تأويله ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون . . ومراد هذا الذى فى قلبه زيغ التقدم الى المشكلات وفهم المتشابه قبل فهم الامهات وهو عكس المعقول والمعتاد والمشروع .

والآيات عند اعتبار بعضها بعض -على ما صنف الراغب فى مفردات القرآن- على ثلاثة أضرب^(٤) ، محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه ومتشابه من وجه، وجميع المتشابه على ثلاثة أضرب ضرب لاسبيل الى الوقوف عليه كوقت

(١) السيوطى ، الاتقان ، مرجع سابق . ج ٢ ، ص ٢ .

(٢) العك ، مرجع سابق ، ص ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(٣) المرجع السابق ، ٣٣٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٩١ . انظر أيضا قمحاوى ، ص ٥٣ .

(٥) نقلا من قمحاوى ، ص ٥٧ ، انظر أيضا : الرابع ، المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق وصي: محمد

سيد كيلانى ، بيروت : دار المعرفة ، ٢٠٠٤ ، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

الساعة، وضرب للانسان سبيل الى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة، وضرب
متردد بين الأمرين يختص بمعرفته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم . .

التفسير والتنقية :

هذه القضية من أهم القضايا التى يجب الوقوف عندها قبل البدء فى جمع النصوص
الى غيرها ، بحيث أن الجمع لايشمل غير الصحيح من التفسير بعد تنقيته واستبعاد تلك
التي تحتط مناهج لاتأخذ فى اعتبارها منظومة الابداعات المنهجية الأساسية فى التعامل
مع النص القرآنى فهما وتفسيرا .

والنظر فى التفاسير يجب فيه تحرى تلك الاخبار الاسرائيلية^(١) التى أخذها المفسرون
عن أهل الكتاب وشرحوا بها كتاب الله ، مما كان له الأثر السيئ فى التفسير
والاستئناس بها ، ودخل هذا النوع من التفسير كثير من القصص المخترعة مما جعل
الناظر فى كتب التفسير التى هذا شأنها والباحث فيها يكاد لايقبل شيئا مما جاء فيها
لاعتقاد أن الكل من واد واحد ، والحق ان الكثيرين من هذه الأخبار المسماه
بالاسرائيليات قد ذهبوا بكثير من الأخبار الصحيحة بجانب مارووه من قصص مكذوبة
واخبار لاتصح . ولذلك كان لابد لكل من يريد تفسير القرآن من اتخاذ موقف ثابت
حيال الاخبار الاسرائيلية فى كتب التفسير وكذلك الباحث فيها ، خاصة اذا ماكانت
كتب التفسير من التوعية التى تنقل الأقوال جميعها ولاتنبه على الصحيح والباطل منها ،
فانه من الواجب الفحص والنقد برؤية لتلك الأخبار حتى يمكن استخلاص من هذه
الأخبار مايناسب روح القرآن .

كذلك يتعلق الأمر بضرورة متابعة الانحرافات والشبه فى التفاسير المختلفة لمعرفة
تلك التوجهات التى حاولت اخضاع التفسير للقرآن الكريم لميول وأهواء ومذاهب
ذات مفاهيم مغالية^(٢) ، مما اتاح مدخلا للخصوم للفساد والتشويه ، ومنها مايرد الى
الوضاعين الذين ينسبون أقوالاً مزعومة الى النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنها مايعتقدده
المفسر من معنى من المعانى ثم يريد أن يحمل ألفاظ القرآن الكريم على ذلك المعنى
الذى يميل اليه ويعتقده ، ومنها مايعود الى تفسير القرآن بمجرد مايسوغ أن يريده

(١) انظر الاسرائيليات فى التفسير :- العك ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦١ - ٢٦٣ ، انظر أيضا : محمد بن
محمد أبو شهة ، الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ، القاهرة : مجمع البحوث الاسلامية ، الأهر :
سلسلة البحوث الاسلامية . السنة (١٤) ، الكتاب (٤) ، القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية .
١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

(٢) انظر : العك ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٧ - ٢٦١ ، اذ يعالج الاتجاهات المنحرفة فى التفسير منذ بدء
علم الكلام ونشأة الفرق والمذاهب والتعصب لها ، انظر كذلك : باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص ٦٢٠ .

بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب وذلك بدون نظر الى غاية التكلم بالقرآن (وهو الله سبحانه وتعالى) والى المنزل عليه (وهو رسول الله)، والمخاطب به (وهو الناس جميعا) .

وكذلك يجب الفطنة الى مقولات الاستشراق التي تتعلق برؤية القرآن خاصة مايتعلق منها بأصل الجهاد والعلاقات بين المسلمين وغيرهم اذ تؤثر هذه المقولات في مناهج المستحدثين وآرائهم، وتلقى بظلالها على نظريات الباحثين المسلمين في هذا ^(١)المقام .

وأخيرا تجب الإشارة الى مايسمى بالقراءات الجديدة للقرآن التي حاولت قراءته بغير أيجدياته الأساسية التي نوهنا عنها وحاولت ابتداع مناهج أو نقل مناهج غربية في اللسانيات وفي تحليل النص واقحام مناهج غربية مادية وغيرها، وهو ما أفرز مجموعة من القراءات المشوهة التي تسمت بأسم القراءات الجديدة، بأسم العلمية وتطبيق المناهج المستحدثة اذ آلت مثل هذه القراءات في معظمها الى تبديد النص لا استثمار مكوناته، وغفلت عن ايجديات فهمه أو تغافلت عنها، فبدت نتائجها فارغة المعنى والمضمون، ونظنها هجمت على النص القرآني بلا مكات أدت الى فساد في الرأي والرؤية ناتج من فساد مفرداتها وأيجدياتها ومناهجها التي استمتهها بالقراءات الجديدة ^(٢).

(١) لاحظ في حملة هذه الآراء الاستشراقية : الدقس ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦ - ١٠٨ ، خاصة حين يتعرض لمقولة انتشار الاسلام بالسيف التي شاعت لدى هذه الأوساط الاستشراقية .

(٢) انظر في اشارة الى بعض نماذج من هذه القراءات الجديدة : محمد أركون ، لوى عردييه ، الاسلام الأمس والغد ، ترجمة : على المقلد ، بيروت . دار التنوير ، ١٩٨٣ ، انظر بصفة خاصة ماأسماه الرمزية الدينية والتغير الاجتماعي ، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، وأبصا محمد أركون ، الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة رذني علما ، بيروت / باريس : منشورات دار عويدات ، ط ٣ ، ١٩٨٥ م ، ص ص ٢٧ - ٤٣ ، وكذلك : محمد أركون ، الفكر الاسلامي : قراءة علمية ، ترجمة : هاشم صالح ، بيروت : مركز الانماء القومي ، ١٩٨٧ ، انظر بصفة خاصة الفصل السابع ، ص ص ١٧٨ - ١٨٧ وما بعدها . وكذا الفصل الثامن المعنون بـ "حساب ختامي للدراسات القرآنية وآفاقها" ، ص ٢٤٥ وما بعدها ؛ انظر أبصا دراسة د. عبد المجيد الشرفي (تقديم وترجمة)، آفاق الدراسات القرآنية (من كتاب محمد أركون) "قراءات للقرآن" ، مجلة ١٥ x ٢١ عدد شعبان ١٤٠٣ هـ - مايو ١٩٨٣ م ، ص ص ٢٦ - ٢٩ ، محمد أركون ، الوحي - الحقيقة - التاريخ : نحو قراءة جديدة للقرآن ، ١٥ x ٢١ ، العدد ٧ ، ١٤٠ هـ - ١٩٨٤ م ، ص ص ٤٦ - ٥٩ .

انظر أيضا رغم قراءة النص تحت عناوين الأيجديات التي ترد لدراسة في كتب علم القرآن قديمها وحديثها الا أن الكاتب حاول اقحام مناهج القراءة الغربية في الداخل وهي دراسة تقتضي النظر والمراجعة لكثير من الأفكار والقضايا انظر : د. نصر حامد أبو زيد ، دراسات أدبية : مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن ،

جمع الاجتهادات حول النص:

يتعلق بالقضية الخاصة بالتنقية الفطنة الى مسائل المشكل في القرآن^(١) ، التي تعد من أخطر القضايا وأهمها ، اذ تتناول مايوهم الاشكال أو الاختلاف ، وقد اضحى هذا المجال ذريعة للمؤولين الذين أساءوا التأويل ، والطاعنين الذين يثيرون الشكوك حول القرآن ، وتلك مواطن جديدة بالاشارة في هذا السياق ، خاصة أنه لا تفتأ بعض الكتابات - دون مكنة في التعامل مع النصوص القرآنية وفق أبجدياتها الخاصة - تسيء استخدام النص وتصرفه الى غير مقصده ، ولاريب ان القيام بهذه المهمة ضمن عملية التنقية شرط اساسى ومستلزم سابق قبل الشروع فى الجمع بين الأدلة ، وذلك فى سياق ماسبق الاشارة اليه من ضرورة جمع النص الى غيره فى سياق تفهم بيئة النص وأبجديات فهمه من خلال علوم القرآن ، والتعرف على قضايا النص فيه ، مما يؤدى بنا للوصول الى المقصود الى حد كبير ، وبلوغ فهم نصوص الكتاب فهما أقرب الى الصحة مع ضرورة الفطنة الى مايوهم اللبس أو يوقع فى الخطأ ، فان ادراك طرق المعالجة وتصنيفاتها ومقتضياتها أمر اساسى بما يمكننا من استبعاد تفسيرات للآيات أو بعضها أو غض الطرف عن قراءات تتزيا بأثواب العلمية والمنهجية وهى أبعد ماتكون عن ذلك ، ولاشك أن الفطنة لهذه الأمور -جملة وتفصيلا- تنظيراً وتطبيقاً- يوفر قاعدة لا بأس بها للتصدى والدفاع عن رمى القرآن بأى شبهة من الشبهات والتهجم عليه دون معرفة قواعد فهمه وأبجديات تفسيره ، وهذه الخطوة الخاصة بالتنقية ايجابية فى مقصدها ، سلبية هدمية فى طبيعتها هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى يتبع تلك الخطوة خطوة أخرى أساسية ايجابية بنائية فى محتواها وغايتها تتعلق بحقيقة الجمع بين مدلولات النصوص والاجتهادات المتنوعة والتمايز بل والمختلفة، فالنهج الاستشراقى فى بعض توجهاته وتوابعه من كتاب عرب أو مسلمين يتبنون هذا النهج لا يعالج النص وفق أبجدياته ، ولكنه يحاول اثارة شبهات حول النص واقتعال تناقضات تنبىء عن اهمال أو

القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٠ ، انظر بصفة خاصة مقدمة فى المهج ، ص ص ٢٧ - ١٣٢ ، انظر أيضا : نفس المؤلف ، قراءة النص الدينى ، ضمن ندوة : تحليل النص وديناميكيات لغة الحوار ، الأهرام : القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٥ - ٦ يناير ١٩٩١ م ، انظر نقد بعض مناهج قراءات مبكرة فى هذا المقام والتنبه على خطرهما . مصطفى صادق الرافعى ، تحت راية القرآن ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٦٣ ، ص ٤ وما بعدها ، انظر نقدا لهذه القراءات الجديدة لأركون وغيره مثل حسن حنفى و الطيب تيزينى والجابرى وغيرهم : عبد الرزاق بن اسماعيل هرماي ، القراءة الجديدة للقرآن الكريم فى ضوء ضوابط التفسير ، جامعة محمد الخامس ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، الرباط ، رسالة غير منشورة لنيل دبلوم الدراسات العليا ١٩٨٨ م ، ص ٤٥ وما بعدها ، وأنظر أيضا الخاتمة ص ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

(١) السيد الغفار ، مرجع سابق ، ٢٢٩ وما بعدها .

تغافل لحقائق النص القرآني فضلا عن أنها تهجم على النص القرآني بلا أدنى مكنة - غمزا ولمزا في النص - باثارتها المشكلات حول استقامة هذا النص والذي يتمثل في نسيج متلاحم لا خلل فيه ولا اضطراب ، وتحاول أن تقلل من جوانب اعجازه بل تجعلها نقصا وعيبا يبادى الرأى منها ، فتحاول تطبيق بعض مناهج الغرب - الألسنية - بدعوى الاستفادة منها - على لغة العرب والتي ليست كلسان الغرب ، فان لفقه اللغة العربية مناهجه المتميزة والمؤصلة على أبجديات مناهجها ، ولغة عقل ومنهج تحب مراعاتهما . الا أن موضوع المشكل أو ما يوهم الاختلاف في النص القرآني ، اذ يمثل - واقعا - تباينت آراء الناس حوله فانه لا يقتصر فحسب على تعمد التزييف والتشويه بل قد يرجع الى غفلة البعض عن بعض هذه القواعد . وهو من جملة القصور البشرى^(١)

وهذه القضية في ضيعتها " قضية المشكل " من القضايا المتميزة نوعاً عن صواحبتها من قضايا تتعلق بفهم بيئة النص أو أبجديات فقهه، اذ أن مسألة العموم والخصوص - على سبيل المثال - تتصل اتصالاً وثيقاً بطبيعة اللفظ القرآني وما يشير اليه هذا اللفظ من خلال التراكيب وكذا الاطلاق والتقييد وكذلك الاجمال والتبيين ، كما ان معرفة ترتيب النزول وأسبابه تعين على فهم النص القرآني والتعرف على كافة الظروف المحيطة به ، " . أما قضية المشكل فهي ليست من طبيعة اللفظ القرآني ، بل هي نظرة غير فاحصة أو متأية القيت على النص - وربما اقحمت عليه بلا مسوغ - والحقت به مالميس فيه ، وألقت عليه بظلال ليست منه ، فألبس الحق بالباطل ، ويمضى النظر وراء المتشابه من القرآن تتناوله أفهام كلية وبصائر عليلة تسيء اليه وتعبث بمفاهيم " ^(٢) .

وقد تناول كثير من علماء المسلمين موضوع المشكل ، منهم من ضمن علوم القرآن كما عند السيوطي^(٣) ، والزرخشى^(٤) ومنهم من أفرد له كتاباً خاصة كابن قتيبة^(٥) والقاضي عبد الجبار^(٦) .

(١) مرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٢) مرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٣) السيوطي ، الاتقان ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٢٩٠ .

(٤) زركشى ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق أبو العصل ابراهيم ، القاهرة . دار احياء الكتب القومية ، الخلى . ١٩٧٥ ، ج ٢ ، ص ٥٨ ومعهذا .

(٥) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد محمد صقر ، القاهرة . مكتبة الخلى . ١٩٧٧ .

(٦) القصى عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاع ، بيروت . دار النهضة العربية : الشركة الشرقية للنشر ،

والإشكال يقع - كما سبقت الإشارة - غفلة وتوهما ، شبهة أو غموضا ، اسقاطا أو تزينا والنهج الصواب أن يحدد الإشكال وطبيعته ووجهته ، ومحاولة ازالة الإشكال وتوهمه وأوهام الاختلاف والتعارض وفق قواعد محددة تقوم على تدبر الآيات وتفسيراتها ومدلولاتها جميعا ، وتعقل ما جاء فيها ، فإن البدء بنوايا الطعن في القرآن والقاء الشبهة على النص القرآني تجعله يتخذ من المناهج "الأساليب المحققة لغرضه ونواياه" في إثبات التنافر أو التضارب" وانما الاعمال بالنيات، ولكل وجهة هو موليها"، تدقيق النظريات الاشكالات غالبا - وربما دائما - ما يكشف عن توهم الاختلاف . هذا ما يؤكده الشاطبي حينما يؤكد على الرؤية الكلية ويوضح القاعدة التأسيسية والتي تحدد منشأ التعارض وطبيعته ، ومنهج فحصه ومداخل النظر اليه، فأما عن الرؤية الكلية فهي "أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض" وأما عن النهج الأساسي والقاعدة الأساسية في رفع الاختلاف أو التعارض المتوهم . . . " أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه ، لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة ، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر ، فيلزم ألا يكون عنده تعارض" ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف" وأما السبب الرئيسي لذلك فإنه " . . . لما كان افراد (المجتهدين) غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم . . . " ^(١) أما عن منشأ الإشكال والإشارة الى بعض طرق رفعه (الإشكال الموهم للتعارض) فهو " . . . اما يعتبر من جهة مافى نفس الأمر فغير ممكن باطلاق (فالشرعية على قول واحد واما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف ، الا انهم نظروا فيه بالنسبة الى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض كالعام والخاص ، والمطلق مع المقيد واشباه ذلك ^(٢) .

ومن مواطن الإشكال الموهم للاختلاف قد نرى الشيء متبنا في موضع ومنفيا في موضع آخر ومتابعة ذلك وتخري وجهته وتحقيق مناطه قد يؤول الى أن الإثبات والنفي ليس تضاربا في الحقيقة بل هو من التوهم ، وربما الاختلاف هو اختلاف مواقف وحالات ، اذ ليس المتبني هو نفس المنفي ولكنها احوال متعددة ، ومن المواطن كذلك التي قد توهم بالتناقض والاختلاف على غرار تلك المسألة . . . ما يأتي الفعل مختلفا في جهتين أى يكون منفيا ثم متبنا في نفس الوقت وقد يشير هذا تساؤلا معاده : كيف يثبت الفعل وينفى في آن واحد ؟ ^(٣) يقول الله تعالى ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله

(١) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٣) د . السيد أحمد عبد الغفار ، مرجع سابق ، ص ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ، (الآية : الأنفال / ١٧) .

قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلى المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم ﴿١﴾، ففي تلك الآية الكريمة نفى القتل ثم أثبت ، وكذلك نفى الرمي ثم أثبت ، ولايضاح القضية . . أن للفعل جهتين ، جهة اكتساب الفعل والقيام به ، وجهة تأثير الفعل . . . ومناسبة الآية . . انها موجهة الى المؤمنين في معركة بدر بأنهم لم يقتلوا المشركين بقوتهم ، فقد كانوا قليلي العدد والعدة ، بيد أن المشركين كانوا أكثر عددا وعدة وعلى الرغم من هذا فإن الله تعالى هو الذى اظفر المؤمنين عليهم . . وقد قام المؤمنون بالقتال ، والقيام بالقتال جهة من جهتي الفعل ، أما أثر الفعل بانتصارهم على المشركين فهو من عند الله تعالى . فالآية اثبتت للمؤمنين القيام بالفعل ، ونفت عنهم جانب التأثير ، ونفى العمل باحدى الجهتين لايعارضه اثباته بالجهة الأخرى ، . . ولا اشكال فى ذلك ، اذ ليس النفى والاثبات فى جانب واحد .

ومن هذه الجملة يتأكد أن من المواضع فى هذا السياق والتي اشتمل عليها اصول الفقه موضوع " التعارض والترجيح " بين الأدلة الشرعية المستنبطة من النصوص . . حيث أنه لايمكن الوصول الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الا بعد معرفة هذا الموضوع والامام بقواعده ^(١) وسبب ذلك أن الأدلة الشرعية تكون متفاوتة فى المرتبة والقوة اما بسبب مصدرها أو بسبب طبيعتها وتوصيفها كما سيبين ، ومن ثم فانه من اللارم العلم بدرجات الأدلة وقوتها والوقوف على مايلزمه نهجه واتباعه عند تعارض دليلين " تعارضا طاهريا " ، كما ينبغى أن يقف على وجه الترجيح الصحيح المتفق عليه عند العلماء ، ذلك أن الناصر فى الأدلة الشرعية . . متألفة متوافقة لاتنافر بينها ولا اختلاف ﴿٢﴾ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴿٣﴾ ، غير أنه قد يظهر أمام بعض الناضرين فى الأدلة تعارض دليلين والحق أنه ليس بتعارض والسبب هو نقص فى علم هذا الناظر فى الأدلة أو خلل فى فهمه أو منهجه أو خلل فى تطبيق المسجع مع صحته .

(١) د . محمد الحفناوى ، التعارض وترجيح عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الاسلامى ، القاهرة
الوفاء للطباعة والنشر . ١٩٨٥ ، ص ٨ ، انظر أيضا : د . السيد صالح عروس ، بحث فى التعارض
والترجيح عند علماء أصول الفقه ، مجلة نساء شريعة ، السعودية ، العدد ٨ ، حمدى الأولى ١٣٩٧ هـ -
ص ص ٢٦٧ - ٣٠٩ .

كذلك يمكن ملاحظة ماأسماه الطومى بقدر التفسير الذى أشار فيه الى جواب من مكائات الجمع الطومى
سليمان بن عبد نقوى لعدادى ، الأكسير فى علم التفسير ، تحقيق د . عبد نقادر حسين (صط و حراج) ،
القاهرة . مكتبة الأداب ، ١٩٧٧ ، ص ص ١١ - ١٥ .

(٢) النساء / ٨٦ .

ومن الواجب البحث في الأسباب التي أدت الى التعارض في نظر مدعيه ، وسبب قيام العلماء بمهمة التوفيق بين المتعارضين . . . والتعارض وما يتصل به من شروط وأحكام ، فمن اللازم معرفة (مدلوله - وأقسامه - وأركانها - وشروطه - ومجاليه - وحكمه - ومستوياته في مثل التعارض بين منقولين ، وبين منقول ومعقول - وفي الجمع والترجيح وشروطهما وكيفيتهما) والقاعدة الكلية المعتمدة في هذا المقام أن "التعارض بين الأدلة الشرعية بحسب الظاهر فقط وليس تعارضا حقيقيا . . ." (١) .

- فقد يكون توهم التعارض بسبب أن يكون النص ظني الدلالة ، ذلك لأن النص من حيث دلالاته على الأحكام اما قطعي الدلالة أو ظني الدلالة ، وفي هذا المقام وجب تحديد ثلاثة عناصر أساسية : نسبة الدليل الى مصدره ، وحجية المصدر وقيمه في سلم التصاعد ، وأخيرا ضيعة الدليل وتوصيفه .

- وقد يحكم حكما في حالة ، وحكما آخر بالنسبة للمسألة ذاتها في حالة أخرى . . . فيفهم من ذلك أنه تعارض . . . وقد يكون اختلاف الحكمين اما هو لاختلاف الحالتين وليس من التعارض في شيء وعليه فيكون لكل من الصين وجهة ومن ثم لا مجال للقول بتعارضهما ، وفي هذا السياق لزم تحديد مجموعة من الخطوات والقيام بها : تحديد الحكمين ، تحديد الحالتين - تحديد عناصر الاختلاف بين الحكمين والحالتين - تحديد وجهة النصين .

- وقد يكون السبب في هذا التعارض المتوهم ، أن أحدهما ناسخ للآخر وقد لا يعلم بذلك الناظر فيهما فيضن التعارض وليس بتعارض ، أما أن الناظر لم يدر عن حقيقة النسخ والمسوخ شيئا أو أنه لم يتعمق في مباحث هذا الفن فيعجز عن الجمع بين الدليلين ومن ثم يحكم بالتعارض .

- وقد يذكر النسي صلى الله عليه وسلم طريقين أو طرقا لبعض الأمور والأحكام الشرعية (ومنها المستنبطة من القرآن الكريم) والأخذ بكل واحد منها جائز ، ويذكر بعض الرواة واحدا منها وبعض آخر الطريق الآخر ، فيفهم من الروايتين من لا يعلم ذلك التعارض بينهما وليس منه حيث أن الأخذ بالكل جائز .

- وكذلك فقد يرد في القرآن الكريم - والسنة الصحيحة أيضا - لفظ عام يراد به العموم وآخر يراد به الخصوص ، وقد يرد كذلك بصيغة الخصوص ، فيرى في ظاهر هذه الألفاظ اختلافا ولكنه ليس باختلاف في الحقيقة فان معرفة مثل هذا

(١) محمد الحفناوى . التعارض ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

ومافى حكمه من أيجديات تحيط بالنص أو تتعامل معه امر قد يزيل وهم التعارض والاختلاف^(١).

ولاشك أن الإشارة الى توهم التعارض قد سافت الى الحديث عن الجمع بين الأدلة وأتت بعض الامثلة له والنماذج عليه ، فللجمع معان وشروط وجب مراعاتها ، فالجمع اذا كان يعنى لغة تأليف المتفرق فان هذا المعنى يشير الى انه من أهم مستلزمات النهج الموضوعى فى التفسير . أما الجمع فى الاصطلاح فهو بيان التوافق والائتلاف بين الأدلة الشرعية سواء كانت عقلية او نقلية ، واطهار أن الاختلاف غير موجود بينهما حقيقة، سواء كان ذلك البيان بتأويل الطرفين أو احدهما .

وللجمع والتوفيق بين المتعارضين شروط أهمها^(٢) :

- أن يكون كل من الدليلين المتعارضين ثابت الحجية والا فلا مسوغ للدليل مع عدم ثبوت الحجية .

- ألا يودى الجمع الى بطلان نص من نصوص الشريعة أو بطلان جزء منه ، فانه لايعتبر بمثل هذا الجمع ، ولايمكن أن يعتمد عليه فى الأحكام الشرعية .

- أن يكون الدليلان المتعارضان متساويين ، وذلك حتى يصح الجمع بينهما ، ومن هنا فاذا كان أحد طرفى التعارض أقوى من الآخر ، يصار الى ترجيح القوى والعمل بمقتضاه ، وترك الدليل الآخر ولايصار حينئذ الى الجمع بينهما . . . فان أمكن الجمع والترجيح (كما قال الجلال المحلى) فالجمع أولى منه على الأصح .

- ألا يكون الجمع والتوفيق بين المتعارضين بالتأويل البعيد وذلك انما يتحقق بما يلى :

* ألا يخرج التأويل عن القواعد المقررة فى اللغة .

* ألا يخالف عرف الشريعة ومبادئها الكلية السامية .

* ألا يكون بحيث يخرج الكلام به الى مالا يليق بكلام الشرع الحكيم .

فإذا لم يكن الجمع والتأويل بهذه المثابة وعلى هذه الكيفية بأن فقدت هذه الشروط أو بعضها فان التأويل يعتبر باطلا ولا يعتد بمثل هذا الجمع المبني على هذا التأويل .

- ألا يصطدم الجمع مع نص صحيح .

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٧ - ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص ٢٦٦ - ٢٧٠ .

- ألا يكون المتعارضان بحيث يعلم تأخر أحدهما عن الآخر ، وهذا الشرط للسادة الخفية القائلين بتقديم البحث عن تاريخ المتعارضين فيحكم بالنسخ ان علم والا كان الترجيح ان تعذر الجمع .

- أن يكون الباحث في المتعارضين والناظر فيهما من أجل الجمع - مثلاً - أهلاً لذلك . " وعليه فلا يقبل مثل هذا من كل واحد لا يليق بهذا المسلك . حيث أن منصب التوفيق بين المتعارضين والنظر في الأدلة من أجل الجمع والتوفيق وبناء الأحكام الشرعية منصب خطير ومسلكه مسلك رفيع وميدانه فسيح ، لا مجال لكل فارس أن يجول فيه . . . " (١) .

ولاشك أن هذه القواعد المهمة في هذا المقام خاصة اذا ماتعلق الأمر بكتابة المتخصص في العلوم السياسية في مثل هذه الموضوعات ، ولاشك أن منها موضوع البحث " العلاقات الدولية في الاسلام " ، ويبدو حل هذا الاشكال الاجرائي في ضرورة وجود " مستشار شرعي " ذي طيعة خاصة وموسوعية في علوم القرآن يصار اليه للتنبيه على مثل هذه القواعد وضرورة اتباعها وكيفية تطبيقها فضلاً عن نظرة في التطبيق حتى يسلم من الثغرات والمعائب فهذه من الأمور المهاجية الذي يرد على تطبيقها الاستدراك ، فالجمع لا بد أن يكون معتبراً ، وهذا لاشك من قواعد اعتباره بل وربما أولاهها .

- ألا يخرج الباحث بتأويله عن حكمة التشريع الكلية وجوهره وروحه ومقاصده العامة ، ولا يخالف يجمعه وتأويله الأحكام الشرعية المتفق عليها او المنصوص عليها نصاً قاضياً ، أو ما علم من الدين بالضرورة ، فاذا لم يكن ذلك كذلك وبهذه المثابة لا يقبل من صاحبه ولا يجوز ابتناء الأحكام الشرعية عليه وليس لأحد اتباعه ، وعرض بمحمل الحصيلة على مستشار شرعي متخصص ألزم وأولى في هذا المقام (٢) .

ويرتبط بمنهج الجمع بين الأدلة منهج تبعى يصار اليه وهو الترجيح الذي يعنى لغة اعتقاد الرجحان كما يعنى اصطلاحاً تقدير الناظر في الأدلة أحد الطرفين المتعارضين لما فيه من فرية معتبرة يجعل العمل به أولى من الآخر (٣) . وللترجيح شروط (٤) يجب الفطنة اليها وتطبيقها بضوابطها وحدودها أهمها :

(١) المرجع السابق . ص ٢٧٠ .

(٢) انظر بمحمل لتقارير احصاة مجموعة الأصول في هذا المقام .

(٣) الحفناوى ، مرجع سابق ، ص ٢٨٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

- أن تكون الأدلة قابلة للتفاوت ، فإذا لم تكن قابلة له امتنع الترجيح ، فالقطعيات لا ترجح فيها ، حيث ان الترجيح عبارة عن تقوية أحد الطرفين على الآخر كي يغلب على الظن صحته ولاشك أن الأخبار المتواترة مقطوع بها وعليه فلا يفيد فيها الترجيح شيئاً .

- أن يتفق الدليلان المتعارضان في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة (وجملة ما يمكن أن نسميه بالظرف) ، وعليه فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلاً في وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة وبين الإذن في غير هذا الوقت . . . وذلك لاختلاف الحكم في كل منهما .

- أن يتساوى الدليلان المتعارضان في التبت، وعليه فلا تعارض بين القرآن وخبر الواحد .

- أن يتساوى الدليلان في القوة ، وعليه فلا تعارض بين المتواتر والآحاد ، بل يقدم المتواتر بالاتفاق .

- أن يكون الترجيح بين الأدلة وعليه فالدعوى لا يدخلها الترجيح ، لأن الدعوى ليست داخلة في حد الدليل .

- أن يقوم دليل على الترجيح ، وهذا على طريقة كثير من الأصوليين لكن الفقهاء يخالفونهم في هذا الشرط ، وقالوا إنما يشترط عدم إمكان العمل بكل واحد منهما فإن أمكن ولو من جهة امتنع الترجيح لأن في العمل بكل واحد منهما جمعاً بين الدليلين ، ولا كذلك الترجيح ولاشك أن الاستعمال أولى من التعطيل .

الاستقراء والجمع بين الأدلة (الجمع الاستقرائي والتواتر المعنوي) :

الاستقراء لغة جمع الشيء إلى بعضه وضمه ، وفي الاصطلاح تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر كلي^(١) . وهو نوعان ، تام وهو تصفح جميع الجزئيات ليحكم بحكمها على كلي يشملها وهذا النوع يفيد القطع اتفاقاً ، وناقص وهو تصفح أغلب الجزئيات ليحكم بحكمها على كلي يشملها . . . فالحكم يختلف فيه^(٢) فذهب بعضهم إلى القول بأنه لا يفيد الحكم لاقطعاً ولا ظناً ، وذلك لجواز أن تختلف الجزئيات في الأحكام ، فاستقراء البعض دون البعض لا يميز الحكم على الباقي بواسطة هذا الاستقراء، وذهب بعضهم إلى أنه يفيد الحكم ظناً ولا يفيد قطعاً وذلك لتبع أغلب

(١) نرجع السابق ، ص ١٢٨ .

(٢) انظر : د . محمد فهمي علوان ، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الاسلامي ، القاهرة : الهيئة المصرية

العامية للكتاب ، ١٩٨٩ ، ص ص ٦٢ - ٦٣ .

الجزئيات مع تماثلها فى الأحكام يوجد عند (المجتهد) أن حكم باقى الجزئيات كذلك لأن شأن النادر أن يلحق بالكثير الغالب ، والعمل بالظن واجب . . لأن العبرة بالظاهر ، والظاهر فى هذه المسألة هو أن حكم الباقي الذى لم يستقر كحكم غيره مما استقر فوجب اعتباره عملا بالظاهر ، وهذا هو رأى الجمهور .

ولاشك أن استقراء كافة الأدلة بصورة أقرب الى الحصر - مع بذل غاية أقصى الجهد فى هذا المقام - انما يعد طريقا مأمونا يُطمئذن اليه فى هذا المقام .

ذلك أن الاستقراء المعنوى هو استقراء للكليات التى تخضع لها الجزئيات ثم يستخلص من هذه الكليات كليات أعم منها معتمدا على استقراء النصوص أى يعتمد على النص المكتوب ، كما يعتمد على الوقائع الحسية المباشرة . . وهو استقراء ينصب على ادراك العقل للمعانى التى يستخلصها من واقع تجريبى، فهو يرتقى من معنى الى آخر حتى يصل الى معنى كلى يأخذ حكم الضرورى . فإذا استقربنا "النصوص" فيجب عدم الاعتماد على نص واحد فقط، لأنه لن يوصلنا الى اليقين، لأن هناك نصوصا يحتمل منها التأويل . . والأدلة المتغيرة هنا هى المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى افادت فيه القطع ، لأن اجتماع الأدلة مع بعضها يضيف قوة على المعنى مثله فى ذلك مثل التواتر المعنوى الذى يفيد اليقين..

من هنا يكون الاستقراء المعنوى هو المنهج الذى لا يعتمد على دليل واحد بل يجمع كل الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات فى أعيان مختلفة هذا مع ما يضاف الى ذلك من قرائن وأحوال، وما يفهم بطريق التمثيل والعقل، ومن روح المسألة وما تعبر عنه.

وعلى ذلك فلا يجب أن نناقش كل جزئية على حدة. ونظن ان هذه القضية لها معنى ، فالمستدل بنص واحد منفصل عن بقية النصوص يعطى فرصة للمعترض عليه بأن يكر عليها نصا نصا ، ويستضعف الاستدلال بها على العلم اليقيني ، ومن هنا امتاز العلم الكلى عن العلم الجزئى فاذا كانت الفروع مستندة الى أدلة منفردة والى مأخذ معينة فانها سوف تبقى على أصلها من الاستناد الى الظن بخلاف العلم الكلى ، فانه مأخوذ من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق ، لامن آحادها على الخصوص .

وهذا كله يشير الى النهج الموضوعى فى التفسير الذى يجعل من الترابط بين الأدلة فى بنيان بصورة تحقق البيان والوضوح والضبط بما يحقق تأسيسا للتواتر المعنوى ، بما يحقق للتنظيم صوابه ودقته ^(١) .

(١) المرجع السابق ، ص ص ٦٢ - ٨٩ .

وفى هذا السياق يبدو لنا أن الجمع الاستقرائى المفضى الى التواتر المعنوى يمكن اعتباره قاعدة لعلمية التنظير بحيث تجمع بين مستويات التنظير المختلفة وتتكامل عناصرها فى نسق واحد تحكمه علاقات الترتيب والتصاعد بما يجلى الرؤية وتتضح به الحقيقة.

عملية التنظير لابد لها أن ترى الكليات استقراء من جزئيات ، ولا ترى الجزئيات إلا فى ضوء الكليات ، لا ترى الفرع منبت الصلة عن أصله بل ترده اليه ردا جميلا صائبا، ولا ترى التابع إلا بضمه لأصيله ، وتجعل من ميزان الأولويات عنصراً أساسياً فى عملية التنظير ، نسق متكامل فيه كافة العناصر والمستويات ، تحكم عملية تشغيلها بما يحقق للجزء فاعليته فى اطار الكل ، وتقعد القواعد بما يسمح باستخلاص قوانين كلية ضابطة ومعايير شاملة حاكمة ، كل ذلك فى ضوء رؤية كلية عامة شاملة .

التنظير:

يعتبر القرآن الكريم المصدر التأسيسى لعملية التنظير للعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم ، واعتباره كذلك يعنى أنه قاعدة التنظير والضابط لها والحاكم لها والعيار عليها، وتعد السنة مكمل ومفسرة فى هذا المقام ، والتنظير عملية مركبة بمقدار ماتعدد مستوياتها بمقدار مايتطلب الأمر صياغة هذا التنظير بصورة محكمة متكاملة فى منظومة تتسم بالوضوح والضبط والتنظيم^(١) ، البيان النظرى فى مستوياته وعناصره يشد بعضه بعضا ، تتراحم عناصره وتتكافل مستوياته وتتكامل . والتنظير يتضمن على الأقل أربعة مستويات أساسية تتفرع الى أكثر من ذلك:

الأول : يعنى بتأسيس الرؤية الكلية التى تشتق منها وعنها " تنظير العلاقات الدولية فى الاسلام " الرؤية الكلية تشمل عناصر التأسيس العقدى الذى يؤكد على النظرة للانسان والكون والحياة^(٢) وموضع كل منها فى بناء العمارة الحضارية

(١) التنظير عملية منهجية تتطلب ساقطة عليها أهمها "المنهج" واعتبارات الصياغة فى منظومة وهى عملية ممتدة تؤدى بنا مع التراكم والأحكام إلى بناء نظرية فى سياق الأطر الكلية التى يحددها القرآن .

انظر : د . لبيب السعيد ، دراسة أولية . فى مباحث البحث الاجتماعى فى القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه ، جدة : دار عكاظ ، د . م . ن ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣ .

(٢) محمد المبارك ، نظام الاسلام العقائدى فى العصر الحديث ، القاهرة : دار الدعوة ، د . ت ، ص ١٣ وما بعدها . انظر أيضا : محمد المبارك ، النظرة الاسلامية الى الكون والانسان والحياة ، ضمن مدونة الاسلام والحضارة ودور الشباب المسلم ، المجلد الأول ، الرياض من ٢ - ٢٧ ربيع الثانى ١٤٠٠ - ٢٥ مارس ١٩٨٩ ، ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

وتأسيسها ، كما تشمل مقاصد الشريعة الكلية والأساسية ^(١) وكذلك جوهر السنن الكونية والتاريخية والاجتماعية والنفسية التي تتعلق بحقيقة الحركة الحضارية ، وكذا الأنساق القياسية والمعمارية التي تشكل معايير للحركة وضوابط لها ، وكذلك الاطار القيمي الكلى الحاكم . مستويات متعددة تشكل مجمل هذه الرؤية الكلية ربطها بجانب العلاقات الدولية في الاسلام وعناصرها أمر من الأهمية بمكان يسهم في حل اشكالات متعددة ليس فقط في سياق عملية التنظيم ، بل وغالبا في واقع التعامل الدولي المعاصر بتشابكاته وتفاعلاته .

الثاني : يعنى بالمفاهيم الأساسية والفرعية وعملية بنائها ، فالمفاهيم هي الوحدات الأساسية في البنيان النظري والمنهجي وتشكل لبناته ، واذا كانت المفاهيم عامة جملة مفاتيح ، فان الأطر المرجعية والمفاهيم الاطارية الكلية ، تتيح وضع المفاهيم في مواضعها ، واخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم في سبيل تحقيق القصد من التنظيم ، هذه المفاهيم الكلية هي الكفيلة بتأكيد فعالية التنظيم ، اذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات والمفاهيم المشتقة الجزئية والفرعية والتابعة واقامة العلاقات الارتباطية بينها ، وتيسير المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمة التي تنطوي عليها هذه الأطر ، والعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم ، فحيث الاطار يقدم الضابط الناظم للمفاهيم ، فان دعائم الاطار تقدمها المفاهيم ^(٢) .

الثالث : ويبدو ذلك المستوى الثالث في اطار التنظيم والتأصيل لنماذج تاريخية ^(٣) تحقق مقصد العبرة كهدف منجي ^(٤) ، نماذج تاريخية تجسد مادة تأصيلها في القرآن خاصة فيما اصطلح على تسميته بالقصص القرآني ^(٥) ، النموذج الفرعوني على سبيل

(١) انظر : الشاطبي ، الموافقات ، ٠٠٠ مرجع سابق ، الجزء الثاني ، انظر أيضا الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الاسلامية ، تونس : مكتبة الاستقامة . المطبعة الفنية ، ١٣٦٦ هـ .

(٢) د. منى أبو الفضل ، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التطوير الاسلامي بين المقدمات والمقومات ، مؤتمر قضايا المنهجية والعلوم السلوكية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، الخرطوم ، ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧ . ص ص ٣-٦ .

(٣) انظر مفهوم النماذج التاريخية : د. حامد عبدالله ربيع ، الدعاية الصهيونية ، جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥ ، ص ص ٢٦-٢١٨ .

(٤) سيف الدين عبد الفتاح ، التحديد السياسي والخبرة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٥) اهتمت مؤلفات كثيرة بالقصص القرآني انظر على سبيل المثال : سيد قطب ، التصوير الفني في القرآن ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٩ ، ١٩٨٠ ، ص ص ١١٩ - ١٧٥ ، محمد قطب عبد العال ، نظرات في

المثال يرمي الى عناصر التعامل مع الرعية والتعامل مع عناصر الأقليات داخل المجتمع السياسي (بنو اسرائيل) ^(١) ، وكذلك نموذج ذى القرنين يشير الى حقائق مفهوم الأمن بامتداداته العقدية والاستعداد المادى ، وبجوانبه الداخلية والخارجية ^(٢) ، نماذج تاريخية قرآنية يمكن أن تسهم فى تأصيل علائق المسلمين بغيرهم وبينهم ، وبعناصر اعداد القوة بكل مضامينها المعنوية والمادية .

ونماذج تاريخية تجعل موضوعها السيرة النبوية ومصدرها القرآن الذى يصوغ حركتها الكلية فى شكل اجمالى يوضح تطور وقائع الدعوة وأساليبها وأدواتها وأهدافها، ان وقائع التعامل تلك تشير الى أكثر من نموذج تاريخى يفيد فى عملية التنظير واحكام بنائها فى سياق التأكيد للرؤية النظرية بنماذج حركية تترجمها الى واقع حى متجسد يسهم فى بيانها وتبين جوهرها وحكمتها ^(٣) .

الرابع : هذا المستوى يشير الى أن عملية التنظير لا تُطلب لذاتها - على أهميتها وضرورة القيام بها ، بل لابد أن تتفاعل مع هذا الواقع ومع اشكالاته وتقدم الاجابة عن تلك الاشكالات من خلال هذا البيان التنظيرى ، وهذا المستوى لا يعتبر - ولا ينبغي أن يعتبر - خارج اطار عملية التنظير بل هو جزء لا يتجزأ منها ، تأكيداً للمقصد الأساسى للتدبر القرآنى ﴿ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم﴾ ، كما أنه يشير الى عبثية الفصل بين التنظير النابع من القرآن والواقع المعاصر وتطوراته ، لأن هذا الفصل من حملة اتخاذ القرآن مهجوراً ^(٤) .

قصص القرآن ودعوة الحق ، السة (٦) . العدد (٥٩) ، أكتوبر ١٩٨٦ ، انظر أيضاً: د. فؤاد على رضا ، من علوم القرآن ، القاهرة : مكتبة مدبولى . دار اقرأ - بيروت - القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٨٧ - ٢٠١ .
(١) انظر سيف عبد الفتاح ، التحدي السياسى والواقع العربى المعاصر ... مرجع سابق ، ص ١٩٧ - ٢١٦ .

(٢) مصطفى محمود ، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن فى الاسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩٠ - ص ٣٣٣ وما بعدها . انظر أيضاً اشارة الى هذا النموذج القرآنى : د. كمال مصطفى محمد ، مهجج الاسلام فى علاج حاصر المسلمين ، القاهرة ، الناشر المؤلف ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، ص ٣٢٧ - ٣٢٩ .

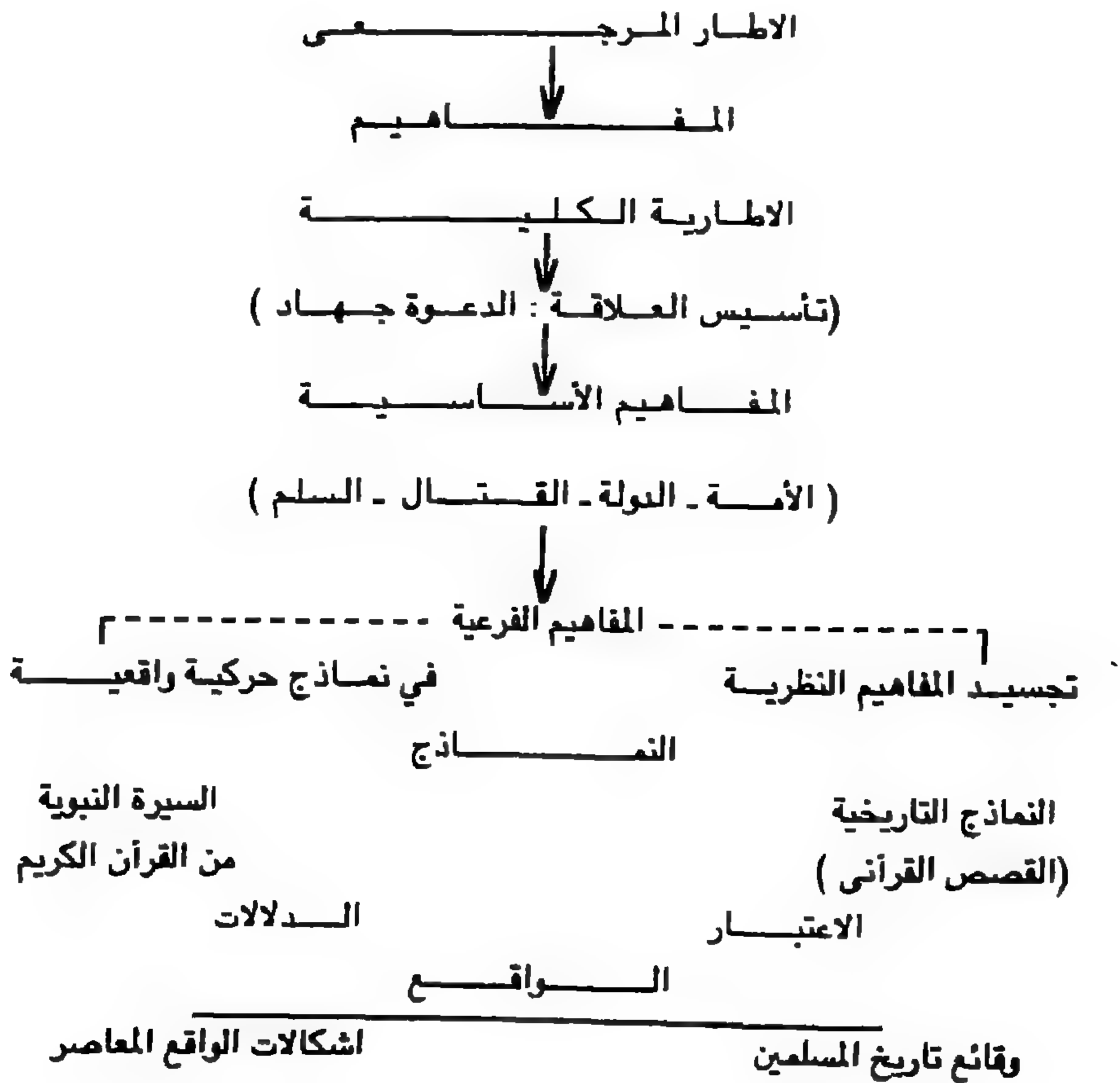
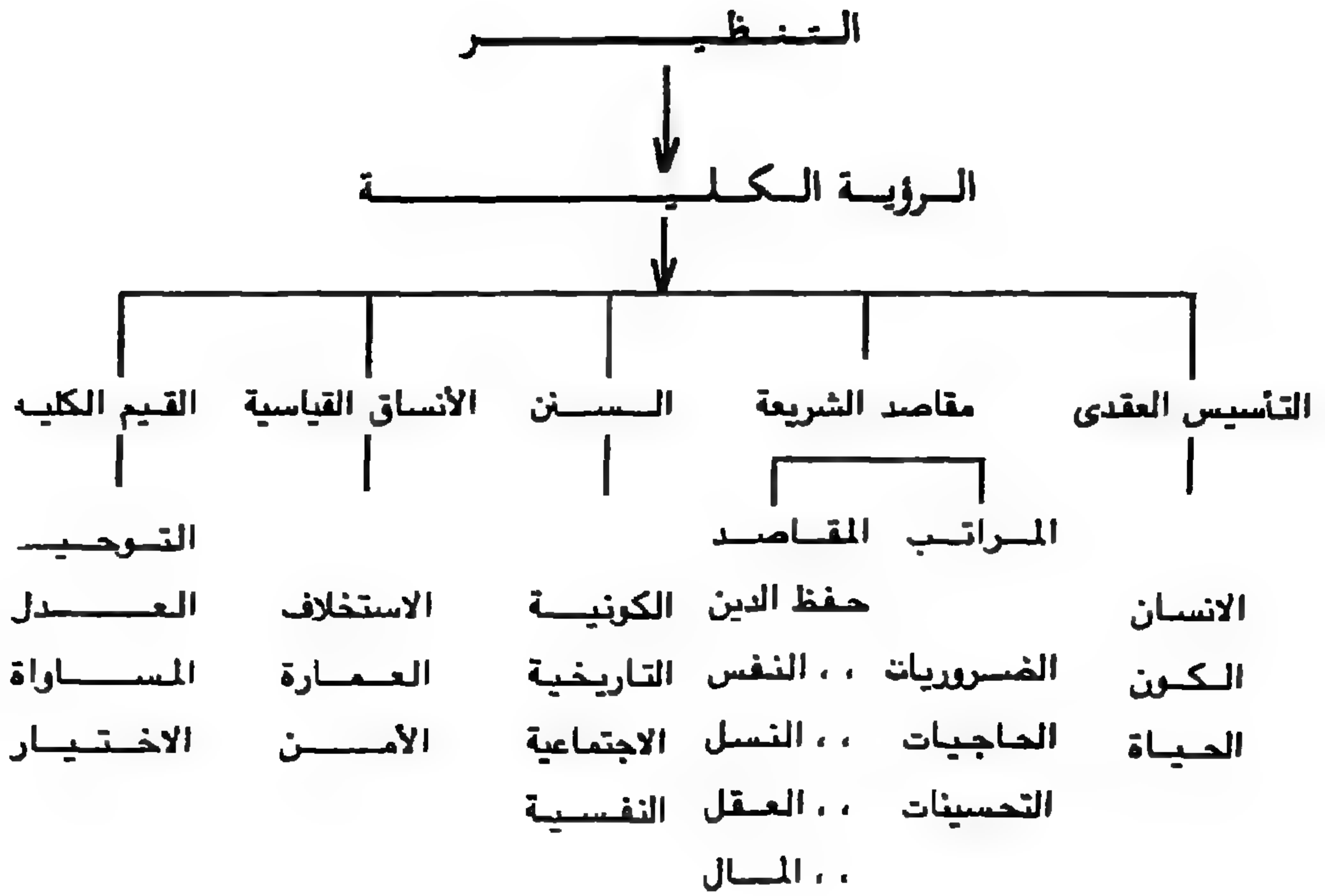
(٣) منير الغضبان ، المهجج الحركى . ، مرجع سابق ، د. محمد سعيد رمصاك النوطى ، فقه السيرة . دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام وما تنطوى عليه من عطائ ومبادئ وأحكام ، ط ٧ . د . ن . ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٨ م . ص ١١ وما بعدها .

(٤) نشر بذلك الى الآية ﴿ يا رب إن قومى اتخذوا هذا القرآن مهجوراً ﴾ الفرقان / ٣٠ . انظر تفسيراً ضافياً لهذه الآية فى : ابن باديس ، آثار ابن باديس ، اعداد وتصنيف : عمار الطالبي ، الجرائرية . ١٩٦٨ ، ج ١ ،

اشكالات الواقع وحوادثه المتجددة لاتنقضى ، تفترض متابعة توضيح موقف الشرع منها بدقة ووضوح ، ولاشك أن هذا لابد بدوره أن يكشف عن مناطق القصور فى البناء التنظيرى التى يجب تداركها ما استطاع الباحث الى ذلك سيلا .

وهذا لايجب فقط على الواقع المعاصر أو التحسب لتطورات المستقبل ، بل هو كذلك يعين على فهم حوادث تاريخ المسلمين وامكان تقويمها على اساس عناصر هذا البناء التنظيرى بكل مكوناته ، فهو يسهم فى تفسير غوامضه ويقوم بنتائجه وفق عناصر قياس منضبطة وواضحة .

ص ص ٤٠٧ - ٤٠٩ . انظر ايضا فى حجر القرآن وآثاره : محمد العزالى، كيف تعامل مع القرآن : فى مدارسة أجزاها الأستاذ عمر عبيد حسنة ، المعهد العالمى للفكر الاسلامى ، فرجينيا ، ١٩٩١ ، ص ص ٣٠ - ٣١.



نموذج للاشكالات المثارة حول الجمع بين الاجتهادات حول النصوص) آية السيف وتنظيم العلاقات الدولية في الاسلام (:

في هذا السياق الذى يجعل من قضايا المنهج شطراً يتعلق بالتنظيم وآخر يتعلق بالتطبيق^(١) ، يبدو لنا ان أنجح الوسائل لبيان هذا الشرط الأخير واشكالاته وأثر المنهجية في مواجهة تلك الاشكالات وتقديم اجابات لها تتسم بالوضوح والدقة انما يكون في تقديم نموذج تطبيقي للاشكالات المثارة حول الجمع بين الاجتهادات حول النصوص ، خاصة ما يدور حول ما أسمى بآية السيف^(٢) وما تركه من دلالات حول تنظيم العلاقات الدولية في الاسلام . هذا النموذج المختار يعتبر نموذجاً مثالياً من حيث ما يثيره من اشكالات متعددة حتى تكاد تغطي الجانب الأكبر من الأبجديات الأساسية في فهم النص والعناصر المتعلقة ببيئة النص وأجوائه بل هي تجابه بادعاءات استشراقية واسقاطات معاصرة تتطلب رداً ، كما يلزم القيام بالتنقية وهي تثير معظم الاشكالات للجمع بين الاجتهادات ، واذا كان هذا النموذج يقوم على أساس من توجه أساسى يتأسس على النسخ فان هذا كله استدعى كافة العناصر الأخرى سواء تعلقت بفهم النص أو بالتعرف على بيئته، سنرى كيف أن لذلك مدحلاً في التعرف على ترتيب النزول ؟ وكيف أن بعض الأدلة ارتبطت بأسباب للنزول ؟ ، وأن قضية هذا النموذج الكبرى في النسخ والمنسوخ والمنسأ ، والأدلة منها ما ينصرف الى دائرة العموم والخصوص ومنها ما يتعلق بالاطلاق والتقييد وبعضاً منها يقع في مصمار الحمل والمفسر ، وكثيراً ما يستدعى قضية المحكم والمتشابه ، ويتبر ذلك ما يتعلق باللغة والألفاظ والاصطلاحات ، نحن أمام حملة من القضايا المتشابكة والمتداخلة حين يعرض هذا النموذج لمعظم الاشكالات المنهجية التي تتطلب اجابة عن طريق عناصر المنهجية التي تشتمل على فهم أبجديات النص وبيئته^(٣) .

وواقع الأمر فان الكتابات المتعددة تحت مسمى العلاقات الدولية في الاسلام أو أقرب لهذا الموضوع لم تعر الاهتمام الكافى لقضايا المنهج خاصة في جانب التطبيق ، وربما أشارت إيماء عند تبني رأى والانتصار له الى بعض القواعد ، لكنها في حقيقة الأمر غابت وربما ندرت بلا تجميع ، وبدت ناقصة غير مكتملة ، وفي الغالب شذرات بلا نظم أو تنظيم^(٤) .

(١) محمود شاكر ، رسالة ... مرجع سابق . ص ٣٤

(٢) آية السيف أو آيات السيف متعددة وأعسها ورد في سورة براءة والتي تعد آخر ما برل في الجهاد

(٣) انظر ما سبق من عرض مثل أبجديات فهم النص وبيئته .

(٤) انظر الدراسات التي سبق الإشارة إليها تحت عنوان " العلاقات الدولية في الاسلام " أو ما شابهها .

نحن أمام ثلاثة اتجاهات حيال هذه القضية :

أولها : قال بنسخ آية السيف كل الآيات التي يتعارض موضوعها مع ما تقرره ، ومن ثم قال هؤلاء بنسخ الآيات التي تشير الى الصفح والعفو والكف والموادة والمسالمة والمجادلة بالحسنى بل الآيات التي تشير الى الاختيار. فئات من الآيات تحت كل عنوان من تلك العناوين السابقة حسب هذا الرأي - نسخت ^(١) .

ثانيها : ذلك التوجه الذى تبنى أن لانسح في القرآن ^(٢) ، وأن الآيات الواردة بالقرآن جميعها يجب اعمالها لايرد عليها النسخ .

وثالثها : يقر النسخ ، الا أنه يحرص على التفرقة بينه وبين ما يرتبط به من مفاهيم مثل المنسأ ، والعموم والخصوص وغيرها من مفاهيم ، هذا التوجه يجعل المنسوخ فى أضيق نطاق ، ولا يسلم لمن قال به الا وفق قواعد ودلائل قوية ^(٣) .

وترتب على تلك الاتجاهات الثلاث مواقف يمكن توصيفها من حيث المترتبات عليها، فأما ذلك الاتجاه الأول فانه أفرط فى النسخ فأدخل فيه ما ليس منه العموم والتخصيص، ولم يعتبر حقيقة اخرى ترتبط به وهى المنسأ ، أما الثانى فقد فرط فى هذه الحقيقة .

وأخيراً كان الاتجاه الثالث الذى وقف الموقف الوسط العدل بصدد تلك الاشكالية ، فأكد على وجود النسخ وفق ماقررت الأدلة الظاهرة الواضحة ، فوجد النسخ حكماً ، لم يكن يعنى وفق هذا الاتجاه أن كل من أدعى النسخ فى آية أو أخرى (أى فى محتوى النسخ ومضمونه) يسلم له ، ويضع المنسأ على خريطة السح لا يهمله ، مؤكداً عليه فى موضعه وهو أمر له من النتائج الحيوية فى هذا المقام كما أن هذا التوجه يميز بين

(١) انظر هذا الرأي فى الرركشى . البرهان . مرجع سابق - ج ٢ . ص ٤٠ . سيوطى ، الاتقان . مرجع سابق . ج ٢ . ص ٢١ .

(٢) انظر عند المتعال اخرى ، لاسح فى القرآن . القاهرة مكتبة وهبة . ١٩٨٠ : نفس المؤلف . السح فى الشريعة اسلامية كما فهمه . الداسح والمسوح بين لائنات والفى . القاهرة : مكتبة وهبة . ط ٢ ، ١٩٨٧ . د . أحمد حجازى السقا ، لاسح فى شرآ . القاهرة : دار لفكر العربى . ١٩٧٨ .

وقارن فى هذا السياق اندى يافتر ارنى القائل بأنه لاسح فى القرآن . الصادق السام أحمد الحارمى ، النظم القرآنى وأثره فى الأحكم . حمائية طراس : المنشأة العامة لستر . ١٩٨٥ . ص ١٦١ . ١٦٦ .

(٣) انظر فى هذه التفرقة الرركشى ، البرهان مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٤٣ - ٤٤ . السيوطى ، الاتقان مرجع سابق . ج ٢ ، ص ٢١ .

النسخ وما قد يختلط به من أيجديات أخرى وهو ما يؤدي الى عناصر تحليل أكثر دقة واحكاما في فهم دلالات النص القرآني ووجهته .

والتوجهات الثلاثة في قيامها بعملية الجمع تحتط أكثر من طريق في مواجهة عناصر اشكالاتها فالأول الذي يقوم على التعارض ، لا يرى من طريق سوى البدء بعملية النسخ لا الانتهاء اليها حينما لا يصر الى الجمع بطريق معتبر ، ومن ثم فهو يجعل من المتأخر ناسخا للمتقدم وهو أمر رتب حالة من الافراط في النسخ عند توهم التعارض ، وتوسع فيما اسمى بالنسخ الضمني أو الاجتهادي هذا التوجه آلت حصيلته الى اثبات آيات السيف دون غيرها والتي تدور حول الصفح والموادعة والمسائلة والمعاهدة والمجادلة بالتي هي أحسن وآيات الاختيار . أما الثاني الذي أداه إنكار النسخ وعدم وجوده في القرآن إلى تفريط، اذ يحاول الجمع مطلقا بين مختلف النصوص واعمالها جميعا بلا تمييز ، ورغم أنه قد يستند الى وجود المنسأ الذي يستدل به من الآية ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها ﴾ (١) يهمل بلا مسوغ المعنى الظاهر بوجود النسخ في مفتتح تلك الآية ، أداه كل ذلك الى التكلف في الجمع والتعسف في التأويل بحالا مسوغ معتبر له أو دليل قوي ، فاذا كان الاتجاه السابق قد أفرط فيه بلا دليل واضح عليه ، فان هذا الاتجاه قد فرط بلا دليل واضح عليه ، والأمر الصواب على غير هذا وذاك ، وهو ما يشير الى أسس تؤكد في أولها وجود النسخ بدليل ظاهر في الكتاب والسنة ، يتعرف الحكمة منه لا يبدأ به إلا بنص واضح عليه، وهو في هذا يتبع القاعدة التي مفادها "الجمع أولى" من طريق معتبر ، حيث أعمال النصوص أولى من إهمالها أو إلغائها ، فالنسخ مقرر لامرأ في ذلك إلا أنه يحتاج الى دليل لأن النسخ خلاف الأصل كما أنه يميز بين النسخ والمنسأ، ويجعل من التمييز بين النسخ وأيجديات فهم النصوص الأخرى مثل العموم والخصوص أمور يجب اعتبارها حين التطبيق المنهجي في هذا المقام مما يؤول الى أعمال النصوص على وجهها المناسب فان تقرر النسخ واضحا عمل به ، وهو موقف منهجي مركب يتحرى لمنظومة الأيجديات القرآنية في تكاملها ، فاعليتها وتشغيلها عند التعامل مع النصوص القرآنية والجمع بين الاجتهادات حولها ، كل على وجهه المناسب والملائم من الناحية المنهجية .

وحقيقة الأمر في هذا المقام أن الاتجاه الأول الذي أفرط في النسخ ، رغم أنه أعتبر حلا لاشكال التعارض بين الأدلة وتوهم الاختلاف بينها الا أنه انزلق الى نوعية من المشاكل تتفرع كل منها الى اشكاليات فرعية احداها تتعلق بأيجديات منهجية فهم النص والتعامل معه . اذ أهدر هذا التوجه مجموعة من تلك القواعد المنهجية ، تحب مراعاتها ، وأن اهمالها أو اهدارها أو الغفلة عنها يعد قصورا منهجا في التعامل مع

النص القرآنى وهو أمر يؤدي الى النوع الثانى من الاشكالات التى تتعلق بآثار ونتائج أعمال هذا التوجه ، مما يحدث مجموعة من الاشكالات الجديدة .

أما الاتجاه المقابل الذى فرط فى حقيقة النسخ والذى أعمل النصوص جميعاً بلا تمييز، فإنه أهدر بدوره أهم الأبجديات المنهجية للتعامل مع النص القرآنى وفهمه ، اذ أهدر حقيقة النسخ فضلاً عن عدم تلمس حكمته رغم قطعية الأدلة على وجوده من آيات قرآنية يؤكد ظاهرها ذلك ، وكذا السنة الصحيحة والكلام الجارى على السنة الصحابة الذين شاهدوا منازل الوحي ، فضلاً عن مراعاة تدرج الاحكام وهو أمر يفضى لايجاب النسخ . . . وغير ذلك كثير مما لا يحسن تكراره ، كما أن هذا التوجه لم يحدد مكن الاشكال بدقة وهو مآثر على اختيار الحلول لمجابهته ، فالاشكال حقيقة ليس بأى حال فى وجود النسخ من عدمه ، اثباته أو انكاره ، بل أنه ينصرف الى محتوى النسخ ومضمونه والاسراف فيه، ومن هنا برز الاشكال فى الافراط فى وصف الشيء بالنسخ أو التفريط فيه ، وليس حل هذا الاشكال عامة فى اهدار حقيقة النسخ أو انكار وجوده فى القرآن ، لأن هذا التوجه سيفضى الى عناصر تكلف وتعسف فى التأويل لايمثلها النص ، كما أنها خارجة عن حد استقامة المنهج والعدل فى أعمال قواعده وعناصره .

ويظل هذا التوجه الثالث التوجه الوسط العدل فى هذا السياق ماين افراط فى حقيقة النسخ والتفريط فيها . هذا التوجه بدوره يقوم على مجموعة من القواعد الأساسية التى يجب اعتبارها بحثياً واجرائياً ومنهجياً فى الجمع بين الدلالات والاجتهادات المختلفة بين النصوص :

١ - فالنسخ أمر مقدر لامراء فيه تدل عليه النصوص الظاهرة قرآناً وسنة ، وعلى السنة الصحابة الذين شهدوا منازل الوحي .

٢ - أن النسخ له من الحكمة التى يجب مراعاتها ومطالعة ذلك فى الكتابات الخاصة به أو الفصول التى ترد فى كتب علوم القرآن يعتبر أمراً مهماً فى هذا المقام .

٣ - أن النسخ فى حد ذاته لااشكال حقيقى يرد عليه فى أصل وجوده واثباته ، ولكن لاختلاف ينصرف الى تطبيقاته وماصدقاته ومحتواه ، ومايعد كذلك وما لا يعد ، ومايعد منه وما لا يعد .

٤ - أن النسخ خلاف الأصل ، وهذا يرتب دلالات منهجية يجب اعتبارها والفتنة اليها ، فان كون الناسخ بخلاف الأصل يشير الى افتقاره للدليل ، فالنسخ يحتاج الى دليل ولايمكن القول به أو فيه بالتشهى ومحض الرأى .

٥ - أن النسخ ليس هو المنسأ ، تشير الآية التي تثبت النسخ الى تلك المغايرة بينهما، والمنسأ هو التأجيل والحكم فيه يرتبط بالمحمل : ظروفًا وشروطًا ومن هنا يتوهم تعارضًا بين النصوص والأمر على غير ذلك .

٦ - أن التفرقة بينهما ترتب نتائج في التوجه ودلالات في المنهج ، فهذا التمايز وتلك المغايرة تعمل النصوص في ظروفها وهو ما يفترض تهيئة البيئة والمحل لأعمال الأحكام والمبادرة بالنسخ واعماله دون دليل ظاهر ليس من المنهج .

٧ - النسخ ليس الخصوص بعد عموم وليس التقييد على اطلاق فان اعمال هذه القواعد لا يعد نسخًا الا أن الافراط في ما صدقات النسخ ، أغرى البعض بالخلط بين هذه القواعد فأفرط في النسخ توهمًا .

٨ - محتوى النسخ ، القضية اذاً ليست في ثبوت النسخ ولكن في محتواه ، وما صدقاته لاتعدد جزافًا ولكنها ترتبط بالدليل وقوته وحجيته ، فليس كل من ادعى النسخ بين الأدلة يبادى الرأي يسلم له بذلك .

٩ - تشغيل الأبيديات الأساسية المنهجية في التعامل مع النص باعتبارها منظومة واحدة يجب اعتبار كافة عناصرها ، ذلك أن البعض الذي جعل للنسخ القيمة العليا في سلم تصاعد الأبيديات المنهجية ، قد عطل بلا مسوغ أو دليل أو برهان جملة من نصوص الشريعة ، والافراط في الوصف بالنسخ حتى الأخبار مزلق خطر لأن في ذلك تكذيباً لله ورسوله .

١٠ - اعمال النصوص أولى من اهمالها ، قاعدة اساسية تعنى عدم المبادرة الى اهمال النصوص الا ان كان منصوصا عليه أو صريحًا .

١١ - الجمع أولى بين النصوص ، وهى قاعدة تتأسس على سابقتها ، وذلك وفق قواعد وشروط الجمع بين النصوص فالشريعة جملة واحدة على أن يكون الجمع معتبرا وفق قواعد اللغة المقررة وعدم مخالفته عرف الشريعة ومبادئها الكلية ، وألا يكون متضمنا مالا يليق بكلام الشارع وقبل هذا كله ألا يصطدم بنص صريح .

١٢ - أصل العلاقة وتأيد الحكم ، فان الجهاد بكونه ماضيا الى يوم القيامة، فان ذلك لامراء فيه حكما وفقها وفريضة ، الا أن هذا التأيد لاينصرف الى كونه أصلا للعلاقة ، والأصل في هذا السياق " الدعوة " فهى سابقة على وقائع الجهاد ، مناسبة

لكافة الأحوال وهي مطلوب الشارع من كل مؤمن كما أنها تتضمن عناصر السلم وضرورات الجهاد بحيث يعد الجهاد والقتال والسلم اشكالا للعلاقة^(١).

١٣ - للجهاد ومعانيه دلالات منهجية ، فالجهاد كمفهوم شامل يستغرق كل حركة حضارية ملتزمة ومهتدية من قبل الانسان المؤمن أو الجماعة أو الأمة المهتدية ، كما أن الجهاد قد يصطلح عليه بأنه قتال الكفر وتعريفات المعاني تلك لابد أن تؤثر من ناحية منهجية في تحديد المقصود ووجهته وتأسيس العلاقة^(٢).

١٤ - الحكم ومحلّه ، الجهاد حكم ماض الى يوم القيامة ، فريضته لامراء فيها ، وقيمته داخل ببيان الشريعة لاتنكر فهو ذروة سنامها ، الا أن للحكم محلاً ، واعمال الحكم يفترض تلازماً وجود المحل .

١٥ - فالجهاد مرتبط بأسبابه وظرفيته ، وليس هذا من النسخ ، فالجهاد مشروط بالقوة والاستطاعة وبتوافر شروطه وأهدافه ومقاصده والجر المحيط به (الدعوة - بيئتها - المنعة - المواجهة) فتغير حال المسلمين لايغنى الا بقاء فريضة الجهاد على المسلم ، حينما يكون له محل ، فالحكم ينهب بذهاب محله مع بقاء الحكم فقهيًا .

١٦ - المنسأ والدلالات المنهجية على رؤية العلاقات الدولية في الاسلام ، ملاحظة أقوال انسيوطي في هذا المقام ، وكذلك الزركشي^(٣) يعبر عن الرؤية الوسط التي

(١) تعرضت معظم الكتابات التي تناولت موضوع العلاقات الدولية في الاسلام الى تأسيس العلاقة لاعنى أصل واتما على شكل ، فأسستها على السلم أو القتال ، الا أن مجموعة الأصول استقرت استئناساً برأى المستشار الشرعي لمشروع البحث على أن تؤسس العلاقة على "الدعوة" ، بينما تجعل من السلم أو القتال أشكالا حدية للتعامل الدولي .

(٢) انظر في مفهوم الجهاد وامتداداته ومعانيه الاصطلاحية . وكذا معانيه المحاربة الشاملة نور الأعلى المودودي ، شريعة الاسلام في الجهاد والعلاقات الدولية ، ترجمة : د. سمير عبد الحميد ابراهيم ، مراجعة : د. عبد الحليم عويس - ابراهيم يونس ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م. وهو كتاب يقدم فيه عناصر ومستويات الجهاد وعائته . (انظر مواضع متفرقة في هذا الكتاب خاصة الفصل الأول) . وانظر أيضا :

عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ط ٣ ن ١٩٧٥ ، في مفهوم الجهاد ص ٢٦٢ وما بعدها ، وفي وسائل تبليغ الدعوة (بالعمل والقول وبالسيرة الحسنة) انظر ص ٤٥٢ وما بعدها .

(٣) انظر في النسخ وتعلقه بآية السيف في الزركشي ، مرجع سابق . ج ٢ ، ص ٤٣ - ٤٤ ؛ السيوطي ، مرجع سابق . ج ٢ ، ص ٢١ ، انظر أيضا مراجعة ابن تيمية للقول بنسخ حات كثيرة من الآيات الدالة على الصصح والعفو والمجادلة بالتى هى أحسن والموادعة . انظر : ابن تيمية ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، تقديم : على السيد صبح المدنى ، القاهرة : مكتبة المدنى ، د.ت ، ج ١ ، ص ٥٢ وما بعدها .

تصرف الأدلة الى وجهتها المعتبرة دون افراط أو تفريط بما يعمل منظومة الأيجديات الأساسية لفهم النص ويثبته بما يحقق دقة في الفقه والاستدلال .

١٧ - لانسح في الكليات ، هذا المبدأ المقرر لحقيقة النسخ ، هو في مقام واحد من جملة الضوابط على من يستدل به ، فالكليات الأساسية للشريعة على تنوع مستوياتها (القيم الكلية - المقاصد الشرعية - السنن - المفاهيم القياسية الكلية ، وقبل هذا جملة التأسيس العقدي (النظرة للانسان والكون والحياة) .

١٨ - عدم الخلط بين التأسيس والأشكال والأساليب يتعلق بالأصل وهو الدعوة الى رسالة الاسلام، أما الأشكال والأساليب فتتصرف الى علاقات السلم تارة أو القتال أو تدانجلهما .

١٩ - تراكم الأدلة (الاستقراء - الجمع - التواتر) ، تراكم الأدلة ليس تراكما كميا، ولكن تراكم نوعي يقوم على منهجية الاستقراء والجمع بين النصوص والاجتهادات حولها بما يحقق تواترا معنويا .

٢٠ - الأدلة من السنن والتعاقد مع الأدلة القرآنية ، السنة الصحيحة الثابتة وحى الله يفسر ويؤكد واعتبار أدلتها في التشريع وضبط الحركة الحضارية أمر مقرر لا يمكن كما لايجوز التفريط فيه .

٢١ - الاستئناس باجتهادات الفقهاء باعتبارها تفسيرات ، وهذا مما يميز التراث الفقهي الممتد الذي يتبث الأحكام ويوصلها ، انها عملية من جانب فقهاء حاولوا الجمع بين الأدلة موضوعيا وفق ضوابط أساسية .

٢٢ - الجمع وفق قواعد الرؤية الكلية (الاطار المرجعي) ، عملية مهمة فان تأسيس العلائق بين المسلمين وغيرهم شأن خطير ، يجب نسبته واشتقاقه من رؤية كلية تأسيس عقدي تتناسق فيه الرؤى للانسان والكون والحياة ، يؤكد على مقاصد الشريعة الأساسية وقيمها الكلية ونسقها المعيارية والسنن الالهية .

٢٣ - التناسق بين عناصر التنظير (الصياغة النظرية) هذا التناغم بين عناصر التنظير يضافى على العملية حجية اضافية تقوم على حقيقة أساسية لا تعارض واختلاف في الشريعة حيث يتم يتعامل معها كالجمل الواحد .

٢٤ - اعتبار عناصر كلية منهجية تكامل مستويات الفقه المختلفة وتعاضدها، ذلك أن فقه الحكم عنصر أساسى الا أنه يضمن فاعلياته في حياتنا الحضارية من خلال اتباع

انظر أيضا في الأقول آية لا اكراد في الدين ومراجعة ذلك في : الحارث بن أسد المحاسبي ، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق : د. حسين التوتلى ، بيروت : دار الكندي - دار الفكر ، ط ٣ ، ١٩٨٢ ، ص ٤٢٦ .

ذلك بما يمكن تسميته بفقہ الواقع وفقہ التنزیل والربط بین هذه الحلقات الثلاث لا يتم إلا فی ضوء ما يمكن تسميته بفقہ المنهج الرابط والضابط بین وعلى هذه الحلقات الثلاث تفاعلاً وتكاملاً^(١).

الاتجاه	التوصيف	منهج الجمع	الاشكال	التبني	أنجديات منهجية	الآثار والدلالات
النسخ	الانقراط	التأخر بسج المتقدم	التعارض	اثبات آيات السيف دون غيرها	اهداف منظومة الأنجديات المنهجية	اشكالات متجددة
لا نسخ	التفريط	التكليف في الجمع	الجمع مطلقاً	اعمال النصوص جميعاً على قاعلتين اهمال النسخ	اهداف حقيقة النسخ وحكمته	انكار النسخ
منظومة الأنجديات	الوسط العدل	الاستقراء والتواتر المعنوي	الجمع أولى بطريق معتبر	تفسير النصوص القرآنية وتفسير ها عنى وجهها المعتبر	اعتبار منظومة القواعد المنهجية والأنجديات الأساسية للتعامل مع النصوص القرآنية	اتساق عناصر منظومة التفسير

(١) انظر في هذا السياق ، سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي والخبرة الاسلامية ٠٠٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ وما بعدها . انظر أيضاً في علاقة حقائق التطوير السياسي وأهدافه وخصائصه بالواقع السياسي :

د . فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الاسلامى فى السياسة والحكم ، بيروت : مؤسسة الرسالة . ١٩٨٢ .
ص ٥ وما بعدها .

خاتمة : ملاحظات حول الخبرة البحثية:

يعتبر التعامل مع القرآن كمصدر للتنظير عملية لازمة رغم صعوبتها ، فاذا ارتبط هذا التنظير بمجال بحثي هو العلاقات الدولية ، وهو بطبيعته مجال مركب في عناصره وظواهره التي يدرسها فان الأمر يزداد صعوبة .

القرآن كمصدر تأسيسي لتنظير العلاقات الدولية في الاسلام ، نقطة البداية ينتهي لعملية تنظير بكل مستوياتها وتكامل عناصرها تتوسطها مجموعة من العمليات المنهجية الوسيطة التي يجب الوعي بها وعيا منهجيا يؤكد فهم أبعاد النص القرآني وبيئته وتحديد الموضوع بدقة وجمع النصوص الخاصة به وتنقية التفسير وجمع الاجتهادات حول النص بتحديد اشكالاته وتوهم الاختلاف والتعارض وعناصر الجمع الاستقرائي ونظم الأدلة في سياق رؤية كلية، يتضح من هذه الخطوات جميعا تعلقها في محتواها بجانب تنظيري يتعلق بصميم المنهج ، الا أن هذه القواعد المنهجية بارتباطها بالموضوع قيد البحث يشير الى الجانب الآخر الذي يتعلق بالتطبيق والاجراء على موضوع بعينه ومجال بحثي بذاته . واذا كان هذا الشيء التنظيري كان جوهر هذا البحث فان عناصره ارتبطت ببعض التطبيقات الاجرائية^(١) من مثل (اختيار الآيات ، وتحديد التفسير ، وتراقب خطوات النهج الموضوعي في التفسير) فانه يحسن في هذا المقام أن نلم بأطراف الخبرة البحثية بتنوعاتها بما يحقق أقصى استفادة بحيث يمكن تجنب ما يمكن بعض الاشكالات التي تصادف خبرة بحثية متميزة نوعا ما في هذا السياق والتي تتعلق بشطر التطبيق في المنهج الذي يتضمن بدوره مجموعة عناصر مهمة منها ما يتعلق بالمادة والمعلومة كيفية جمعها واجراءات ذلك والصعوبات التي تصادفها والاشكالات التي ترد عليها ، ومنها ما يتعلق بكيفية تطبيق التنظير على نماذج بحثية والاشكالات المرتبطة بذلك والأساليب المنهجية في مراجعتها ، ومنها أخيرا ما يتعلق باشكالات واقتراحات يمكن أن تحقق قدراً أكبر من الفاعلية البحثية خاصة فيما يتعلق بإمكانات التكامل البحثي بين تخصصين طالما انفصلا في مساراتهما ، أحد هذين التخصصين يتعلق بالعلوم الشرعية والآخر يتعلق بالعلوم السياسية .

وتكمن أهم العناصر التي يهتم بها أصحاب تخصص العلوم السياسية في إثارة الموضوعات وتحديد الاشكالات وضرورات اعتبار الواقع وتفهم عناصر الواقع الدولي المعاصر ، بينما يتمتع أصحاب العلوم الشرعية بالتعرف على عناصر الضبط الشرعي ، وفهم الأبعاد الأساسية التي ترتبط بدراسة النصوص القرآنية وغيرها ، والتعايش مع

(١) انظر في ذلك تقارير بحث العلاقات الدولية في الاسلام (مجموعة الأصول) والتي انصبت على تلك الاشكالات وطرق حلها .

المصادر الخاصة بعلومهم وتوافر المكنتات فى التعامل معها والحصول منها على المعلومات المطلوبة^(١) ، كل ذلك يزكى الخبرة التى تؤكد على وجود مستشار شرعى للفريق البحثى بل يمكن تطوير ذلك لهيئة متكاملة ذات تخصصات متنوعة يكون من المهم من جانب الفريق البحثى ضرورة تحديد المشاكل البحثية بدقة سواء تعلق الأمر بمسائل اجرائية أو بمصادر المعلومات ، أو تعلق الأمر بقضايا تتعلق بترجيح الآراء أو تبينها ، البحث عن الاجابات لكل تلك الاشكالات على تنوعها لا يتحقق إلا بسؤال أهل الذكر فى هذا المقام وأصحاب الفن والتخصص وفى هذا السياق فاننا لا يمكن أن تصور أن عناصر التكامل المنهجى والمعرفى يمكن تحقيقها إلا بتكامل عناصر التخصص وما نظن ذلك الا الى أحد المهام بل وأولها - كمرحلة انتقالية - فى عملية اسلامية المعرفة هذا التكامل يقوم على قاعدة من حاجة كل منهما للآخر وبلوغ هذا الحاجة لا يمكن أن يتأسس الا على قاعدة من احترام التخصص وعدم الهجوم على تخصص الآخرين بلا مكنة ، ان هذا وذاك يعد ضمن الأصول المنهجية فى هذا المقام . خاصة أن الدراسات الخاصة بالعلامات الدولية فى الاسلام على كثرتها النسبية لم تقدم اسهاما منهجيا كافيا فى هذا المقام ، وربما يعود ذلك الى أن كلاً من التخصصين قد عمل بانفصال عن الآخر تحت ضغط الازدواج فى النظام التعليمى وما آل اليه ، كل هذا يوسع شقة الاختلاف بينهما ، فان اشكالات ملحة تطرأ على عقل الباحث فى حقل العلوم السياسية والعلاقات الدولية من الأهمية التعامل معها بحثيا ، الا أن ذلك لا يعنى أن يسوغ لهذا الباحث الهجوم على تلك الأمور بلا مكنة وبلا تفهم لأجديات التعامل معها والصواب أن يحدث التواصل الذى يعد متطلباً سابقاً ولازماً لوصل العلوم الانسانية والاجتماعية بالقرآن من الناحية البحثية ، ووصل المفاهيم القرآنية بالواقع المعاصر ومشاكله وعدم الاكتفاء بالوقوف عند معرفة الأحكام الشرعية فان ذلك على أهميته القصوى ومن مطلوبات الشرع يحتاج عملية ممتدة موصولة تجعل من هذا اهم رسالة حضارية وبحثة يجب القيام بها . فالتواصل مع القرآن ووصل مفاهيمه بالواقع المعاصر لابد أن يأخذ مكانه فى المسافات الدراسية المختلفة .

وتعرضنا فى هذه الدراسة الى قضايا لها من الدلالات على الجانب الاجرائى الذى كان موضع تفصيل فى التقارير الدورية لبحث العلاقات الدولية فى الاسلام خاصة وفق عناصر تشكل قواعد منهجية فى شطر التطبيق الذى يتعلق بالمنهج سواء تعلق الأمر بتحديد موضوع البحث بدقة وتحديد مفرداته الاساسية ومعايير تحديد هذه المفردات بين الكتابات الاسلامية والكتابات الغربية فى مجال العلاقات الدولية ونظرياتها واشكالات

(١) يشير الباحث الى أن اجتماع التخصص الشرعى والسياسى قد يعين على فهم هذا الواقع بصورة أقرب الى الدقة .

الواقع الدولي المعاصر واشكالات جمع الآيات وتحديد التفاسير واختيارها ، وكذا جمع التفاسير للآيات المحددة والقيام بعملية التنقية وتصنيف الآيات وفق موضوعات أساسية وفرعية وبناء المفاهيم وطرق جمع المعلومات ومشاكلها وكذا اجراءاتها .

وفي سياق العمل البحثي في اطار التكامل بين التخصصات المختلفة والتداخل بينها، فان تزامن برامج تدريبية في مرحلة جمع المعلومات ومحاضرات تخصصية في التعامل مع المصادر المختلفة بالعلوم الشرعية انما يعد مدخلا مهما في هذا السياق ، اذ ربما يمكن هذا من الجمع الموضوعي للآيات منذ البداية من جانب الباحثين المساعدين لو أن مفاتيح منهجية كانت من الوضوح في المراحل الأولى لجمع المعلومات والتعامل مع المصادر، كما أن هذا يشير الى ضرورة تعدد الاستشارات خاصة في الحالات موضع الاختلاف لتحديد مناطه وتحقيقه ، وما يعين على تكوين رأى أقرب الى الصحة تكامل فيه عناصر الفقه الشرعي مع تفهم ظواهر التعامل الدولي وتشابكاتها من جانب المتخصص في العلوم السياسية والتكامل البحثي حركة منهجية واسعة لا بد وأن ترتبط بعناصر اجرائها وبلوغ أسنى وأقصى مقاصدها ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر .. (١)﴾ .

(١) القمر : ٣٢ . القمر : ٤٠ .

السنة النبوية

كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

د. أحمد عبد الونيس

السنة النبوية

كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

تمهيد وتقسيم :

من المعلوم أن الدين الإسلامي لم يقتصر - في نطاق الوحي به من الله عز وجل - على بيان ماهية العقيدة الحقة الإيمانية الصحيحة (جانب العقائد و العبادات) فحسب ، وإنما يمتد أيضاً ليشمل مجالات التشريع (أمور المعاملات) بما حواه هذا الدين من مبادئ وأحكام - أساسية وعامة - تتجرد في ذاتها عن حدود الزمان ونطاق المكان ، وتنطوي - بذلك - على صلاحيتها الثابتة والمستمرة للتطبيق والسيان على كافة ما يستجد في واقع المسلمين من قضايا ومتغيرات . يتضح ذلك جلياً في كثير من آيات القرآن كقوله تعالى " ما فرطنا في الكتاب من شيء " ، وقوله تعالى أيضاً " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً " ، وكذلك ما ورد في الحديث النبوي " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " .

ومن المعلوم كذلك أنه بقدر ما حواه الجانب التشريعي للإسلام من قواعد وأحكام لتنظيم السلوك الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية ، سواء فيما يخص تنظيم علاقات الأفراد ببعضهم البعض أو فيما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الرعية والراعي (الخليفة ، الامام ، الأمير) ، فقد تضمن هذا التشريع أيضاً العديد من القواعد والأحكام العامة فيما يتصل بإدارة وتنظيم علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول والجماعات .

وبعبارة أخرى ، فقد حوت الشريعة الإسلامية من المبادئ والقواعد العامة ما يكفل للأمة الإسلامية أو إن شئت فقل للدولة (أو الدول) الإسلامية أن تدخل في علاقات خارجية مع الأمم والدول الأخرى غير الإسلامية ، وفق أصول وضوابط تسير بهذه العلاقات في الطريق المستقيم نحو الهدف المنشود والغاية البعيدة في أن يعم منهج الله تعالى كافة أرجاء المعمورة ، وأن تستقيم حياة العالمين وتنظم كافة أمورهم على هدى من المبادئ والقواعد العامة سالفة الذكر .

وغنى عن البيان أن المبادئ والقواعد العامة التي أتت عليها الشريعة الإسلامية فيما يتصل بتنظيم علاقات المسلمين بغيرهم تجد مصدرها الوحيد في الإرادة الإلهية ، سواء أتمثلت هذه الإرادة في كلام الله عز وجل (القرآن الكريم) أم تمثلت في كل ما يتعلق بالرسول (ص) من أقوال أو أفعال أو قرارات أو حتى صفة . وعلى ذلك ، فإن السنة النبوية تمثل - وبحق - مصدراً مهماً وأساسياً في صدد استخلاص المبادئ واستنباط الأحكام ذات العلاقة بتصريف الشؤون الخارجية للدولة الإسلامية . وترجع هذه الأهمية للسنة النبوية ، فضلاً عن كونها تكون مع القرآن المصدر الأساسي والرئيسي في التشريع الإسلامي ، إلى أنها - أي السنة - تعد بمثابة التجسيد العلمي والعملية لمنهج الله تعالى على أرض الواقع ، أو إن شئت فقل ، إنها تمثل البيان العلمي والتطبيقي

للقرآن ، ومن ذلك قول أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها حين سئلت عن خلق رسول الله (ص)، " كان خلقه القرآن " (١) .

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان ضوابط وأسس التعامل مع السنة النبوية كمصدر لاستخلاص القواعد واستنباط الأحكام فيما يتصل بإدارة وتنظيم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، وفق منهج موضوعي علمي يقوم على ، وينطلق من ، ثلاثة أمور أو ركائز أساسية تتحصل في : التعريف بالسنة وبيان حجيتها كأصل من أصول التشريع ومنزلتها في ذلك من الكتاب (القرآن)، إلى جانب استعراض كيفية ثبوت صحة السنة وثبوت صدورها عن الرسول (ص) أو تعلقها به بطريق من طرق الرواية المعتمدة ، فضلاً عن الوقوف على طرق وآليات فهم السنة فهماً صحيحاً بما يمكن من دراسة أى " موضوع " من خلالها دراسة علمية جادة ، وهذه الركائز أو المنطلقات الثلاثة تشكل - في مجموعها وارتباطها ببعضها البعض - ما يمكن أن نطلق عليه " منهجية دراسة وتأسيس العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية في السنة النبوية " .

وهكذا تنقسم الدراسة إلى ثلاثة مباحث رئيسية : يتناول أولها التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب ، أما الثاني فيقوم على بيان كيفية ثبوت صحة السنة وثبوت نسبتها إلى الرسول (ص) ، وأما الثالث فيعرض لبيان طرق وآليات فهم السنة والتعامل المنهجى معها في دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية . على أنه يجدر بنا - قبل الدخول في شرح وتفصيل مباحث الدراسة - أن ننوه بحقيقة أساسية مفادها أن منهجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية في السنة النبوية تنطبق - في أسسها وضوابطها - على معالجة أى موضوع آخر من موضوعات البحث والدراسة في شتى الميادين والمجالات العلمية والمعرفية من خلال السنة النبوية ، مما يعنى أن منطقة الاختلاف بين معالجة موضوع وآخر من خلال السنة النبوية تنحصر فقط في الأمثلة التى يسوقها الباحث لبيان كيفية الدراسة المنهجية لموضوع بحثه في السنة . ومرد ذلك إلى سببين رئيسيين : أولهما " وحدة الاسناد الى المصدر فى كل البحوث والدراسات التى تتعامل مع السنة النبوية من حيث اعتمادها مصدراً لاستخلاص القواعد واستنباط الأحكام فيما يتعلق بالموضوع محل البحث أو الدراسة . وأما السبب الثانى فيتمثل فى أن منهجية التعامل مع السنة واحدة بالنسبة لكافة مجالات البحث والدراسة ، وتكمن فيما يتصف به النص الالهى - قرآناً كان أم سنة - من العموم والشمول لكافة مناحى الحياة ، والتجرد عن حدود الزمان ونطاق المكان مما ينطوى على مكنة الصلاحية الأبدية لاستنباط الأحكام واستخلاص القواعد العامة فى أى مجال من مجالات العلم والمعرفة .

ومؤدى ذلك كله ، أن حصر نطاق هذه الدراسة فى " منهجية التعامل مع السنة النبوية كمصدر للدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية " لا يعدو أن يكون " تخصيصاً اقتضته

(١) رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي ورواه مسلم بلفظ (خلق الله كان القرآن) .

اعتبارات محض عملية وبحثية ، وهو تخصيص لا يفتت - بأية حال - على الأصل المتمثل في "وحدة" الأسس والضوابط المنهاجية للدراسة أى "موضوع" علمى أو معرفى من خلال السنة النبوية .

أولاً : التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب :

السنة فى اللغة تطلق على السيرة والطريقة ، حسنة كانت أو قبيحة . ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "من سن فى الإسلام سنة حسنة ، فعمل بها بعده ، كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شئ" . ومن سن فى الإسلام سنة سيئة ، فعمل بها بعده ، كتب له مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شئ" (١)

وفى الاصطلاح الأصولى ، تشير السنة الى أصل من أصول الأحكام الشرعية ودليل من أدلتها ، وهى كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو تعلق به - غير القرآن - من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو وصف خلقى (٢) .

والمعلوم أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم -من حيث هى ذاتها- تكون أصلاً دل عليه كتاب الله تعالى . والأصل لا يقال له -فى معرض الحجية والاعتبار- كم وكيف ، بل يتعين على المؤمنين الاحتكام اليه وقبوله ، وألا يجلدوا فى أنفسهم حرجاً مما دل عليه ، ويسلموا له تسليمًا تاماً ، ويتقادون لدلالته انقياداً كاملاً . وبعبارة أخرى ، فحجية السنة من حيث هى سنة لم يرد بشأنها أدنى اختلاف بين المسلمين فى أى زمن من الأزمان الماضية ، ولم ينزع فى ذلك ولو فرقة واحدة من الفرق المختلفة ، إنما قام الخلاف فى هذا الخصوص بشأن الإخبار من حيث هو طريق لنقل السنة وحملها من جيل لآخر . وحاصل ذلك أن السنة النبوية الصحيحة -من حيث الاعتبار والاحتجاج بها- هى والكتاب فى مرتبة واحدة . وإذا كان للكتاب بعض المزايا مثل أن لفظه منزل من عند الله تعالى ومتعبد بتلاوته ، معجز للبشر عن أن يأتوا بمثله بخلاف السنة ، إلا أن كلا منهما - أى القرآن والسنة النبوية الصحيحة - معضد للآخر ومساو له فى أنه وحى من عند الله وفى قوة الاحتجاج به (٣) .

(١) صحيح مسلم ، الجزء الثامن ، ص ٦١ .

(٢) بصر تفاصيل ذلك فى :

- السيوطى ، تدريب الراوى فى تقريب التلوى ، الجزء الأول ، ص ٤٢ ، ١٨٣-١٨٤ ، ١٩٤ ؛ محمد السماحى .

غيث المستغيث فى علم مصطلح الحديث ، ص ٧ .

- د . عبد الغنى عبد الحلق ، حجية السنة - بيروت - دار القرآن للتراث ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م .

(٣) الخطيب البغدادى ، الكفاية فى علم الرواية ، ص ٣٩ .

- د . عبد الغنى عبد الحلق ، مرجع سابق ، ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

ومن ثم فإذا كان الله تعالى أنزل كتابه الكريم على نبيه ليعين للناس ما نزل إليهم ، فقد أخبرنا جل في علاه في الوقت ذاته أن رسوله للمكلف بحمة البيان لا ينطق عن الهوى ، فقال عز من قائل عن المؤمنين ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ وجاء في الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي أن جبرائيل -عليه السلام- كان ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ، يعلمه إياها كما يعلمه القرآن ، وهذا البيان ليس قاصرا على مجرد التفسير (أي تفسير القرآن الكريم) ، بل هو بيان ما أراد الشارع سبحانه لاكمال شريعته وعمومها وخلودها^(١) . واكتمالا لهذا البيان للمعصوم أوجب الله تعالى على المسلمين طاعته ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾ وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ وقوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢) . كما أشار المولى جل وعلا إلى أنه لا خيار للمسلمين في التحقق بهذا البيان المعصوم وعدمه ، فقال عز من قائل ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْؤِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾^(٣) .

وإذا كان مؤدى ماسبق أن السنة النبوية الصحيحة - متى ثبت صحتها - تصبح هي والكتاب في منزلة واحدة من حيث الاعتبار والحجية ، فإن هذه السنة الصحيحة - من حيث دلالتها على مافى القرآن الكريم وعلى غيره - تكون - عند جمهور الأئمة والمحدثين والفقهاء - على ثلاثة أنواع^(٤) . فقد تكون السنة دالة على الحكم الشرعي كما دل عليه القرآن الكريم من كافة الوجوه ، أي أن تكون السنة موافقة للكتاب من حيث الإجمال والبيان أو الشرح والاختصار ، واردة معه مورد التأكيد ، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "نبي الإسلام على خمس " وقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ ، ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ﴾ . فالموافقة بين السنة والكتاب في مثل هذه الحالة قائمة ومتحققة من جميع الوجوه ، وقد تكون السنة مبينة لما في الكتاب بأن تفصل مجمله ، أو توضح مشكله ، أو تقيّد مطلقه ، أو تخصص عامه كما هو الشأن بالنسبة لتحديد كيفية الصلاة ، وأوقاتها ، وعدد ركعاتها ، وكذلك مقدار الزكاة وحالات وجوبها ، وأيضا بيان أن المراد من اليد في قوله تعالى ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ هو اليد اليمنى . وقد تكون السنة دالة على حكم سكت عنه القرآن الكريم ، فلم ينص عليه ولا على ما يخالفه .

وخلاصة كل ماسبق هو - كما يقول ابن القيم في الطرق الحكيمة - "أن الذي يشهد الله ورسوله به أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تناقض كتاب

(١) الخطيب شغادي ، مرجع سابق ، ص ٤٠ .

(٢) سورة المؤمنة . الآية ٢٢ . النساء الآية ٢٨٠ . الخشر الآية ٧ .

(٣) سورة الأحزاب الآية ٣٦ .

(٤) انظر تفصيل ذلك في : د . عبد الغني عبد الخالق ، مرجع سابق .

الله وتخالفه البتة . كيف : ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو المين لكتاب الله تعالى، وعليه أنزل ، وبه هداه الله ، وهو مأمور باتباعه ، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده ^(١) . وإذا كان يتبين من ذلك حقيقة موضع السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي ، وأنها - من حيث الاعتبار والحجية في الأحكام والأدلة - مع القرآن الكريم في مرتبة واحدة ، فإنه يتعين الأخذ بعين الاعتبار أن مثل هذه المتزلة للسنة النبوية لا تقوم ولا تتحقق إلا للسنة التي ثبت صحتها بالطرق المعتمدة من حيث نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، بأن صدرت عنه ، أو تعلقته به صلوات الله وسلامه عليه . وهو ما يقودنا إلى بيان الركيزة الثانية في ركائز منهجية دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة .

ثانياً : صحة السنة وثبوت نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم :

سلف القول بأنه يتعين لقيام الاعتبار بالسنة والاحتجاج بها كأصل في الشريعة ، أن تثبت صحتها ونسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، بأن تكون قد صدرت عنه في شكل قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو تعلقته به في وصف خلقي . ومقتضى ذلك أن يكون ثمة نقد للحديث المروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك بغرض تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقاً وتجريراً . ويعد نقد الحديث أو الثبوت منه بهذا المعنى أمراً ضرورياً ولازماً في صدد الاحتكام إلى السنة والاحتجاج بها . وهو أمر حرص عليه أئمة المسلمين وفقهاؤهم ، بل إنه قد وجد واستمر منذ المعاشة الفعلية للرسول عليه الصلاة والسلام على يد الصحابة والخلفاء الراشدين . وكل ما هنالك أن اختلفت الصورة ، أو الشكل الذي يتحقق به ذلك باختلاف الأزمان والعصور . فقد تمثل ذلك في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم في سؤاله هو نفسه ، لتحقيق التوثيق والضمانية (أي الاطمئنان القلبي) ، كأن يسمع أحد الصحابة حديثاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيستوثق ويحقق اطمئنانه القلبي بسؤال الرسول عنه مرة أخرى . ثم أعقب ذلك قيام الصحابة والخلفاء الراشدين بالثبوت في المقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عن طريق المتابعة وتعدد السماع مع التشدد في الرواية والنقل في الاخبار . فكان أبو بكر وعمر وعلي وزيد بن ثابت الطبقة الأولى من طبقات علماء الجرح والتعديل "جرحوا وعلموا وبحثوا عن صحة الروايات وسقمها" ^(٢) . وفي عصر التابعين قام البحث عن العدالة في الرواة والناقلين إلى جانب الضبط وما ارتبط بذلك من قيام الجرح والتعديل . وذكر العلماء في ذلك شروطاً للناقد الذي يقوم على تمييز صحيح الحديث من ضعيفه ، تحت شروط

(١) ابن القيم الجوزية ، طرق الحكمية ، ص ص ٧٢ - ٧٣ .

(٢) الخاكم ليسانوري ، معرفة علوم الحديث ، ص ١٦ .

- الخطيب البغدادي ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

- د. همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجي عند المخلفين ، كتاب الأمة ، عدد ١٦ ، ص ٣٥ وما بعدها .

الجرح للعدل باعتبار الجرح والتعديل قاعدة النقد وأساسه . وتمثل هذه الشروط - عامة - في العلم والتقوى والورع والصدق ، وأن يكون الناقد مجانباً للهوى والعصية والغرض الفاسد ، وأن يكون عالماً بأسباب الجرح والتعديل . وأن يكون عالماً بتصاريف كلام العرب إلى غير ذلك من الشروط والمتطلبات التي تجعل من "نقد الحديث" أمراً على درجة عالية من الخطورة ، لا يقوم ولا يتحقق إلا لمن كان على جانب كبير من "التيقظ والنباهة والدقة وسعة الاطلاع والتمكن ، وعلى جانب أكبر من الصلاح والتقوى والخشية من الله سبحانه وتعالى" ^١ .

ومعنى ذلك أنه يتعين الرجوع في هذا الشأن إلى أهل الذكر والخبرة "صيارفة الحديث" بغرض الوقوف على السنة النبوية الصحيحة التي تثبت صحتها بالطرق المعتمدة، وذلك كشرط أولى أو مسبق لصحة الاستناد إلى السنة والاحتجاج بها في الأحكام . ويمكن - عامة - التمييز في صدد الثبوت من صحة الحديث بين ثلاثة طرق رئيسية :

أولها : تتعلق بعلماء الشيعة ، وطبقاً له يتم الثبوت من صحة الحديث بناء على وروده عن أئمة أهل البيت باعتبارهم "معصومين" . وثانيها : تتمثل في طريقة أهل السنة بقواعدهم المعروفة في علم مصطلح الحديث وكتب الجرح والتعديل للرواة النقلة . أما ثالث هذه الطرائق فيمكن في طريقة بعض العلماء المحدثين والمعاصرين حيث يقبلون ماضعف سنده ، أو يرفضون ماصح سنده أيضاً ، مادام النص - أي نص الحديث - متسقاً أو متعارضاً مع منظومة فهمهم للدين، وهي طريقة أشبه ماتكون بطريقة المؤرخين في نقد الوقائع والأحداث التاريخية .

ويكمن السبب الأساسي وراء نقد الحديث وتمييز صحيحه - في السند والمتن - عن ضعيفه إلى أن الأحاديث الموضوعة والباطلة (أي التي لا يثبت نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بالطرق المعتمدة) ترد ولا يسوغ العمل بها أو الاستدلال بها على الأحكام بأي حال من الأحوال ^(٢) . أما ما ثبت صحته من الأحاديث ، فإنه يتعين الأخذ به من حيث الأحكام التي تضمنها وأفاد بها ، كما يتعين التعامل معه والنظر إليه بروح التأني والتحري والتدقيق ، فلا يسوغ رده بمجرد (استبعادات عقلية قد يكون الخطأ كامناً فيها ذاتها) ^(٣) وفي صدد التمييز بين صحيح الحديث وضعيفه ، والاستغناء - في معرض الدراسة والاستدلال - بالأول عن الثاني يقول الخطيب البغدادي (في الكفاية) عن الإمام ابن مهدي "فلا ينبغي للرجل أن يشغل نفسه بكتابة

(١) الحاكم النيسابوري ، معرفة علوم الحديث ، ص ١٦ .

- الخطيب البغدادي ، مرجع سابق ، ص ١٩٦ .

- د. همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجي عند المحدثين ، كتاب الأمة ، عدد ١٦ ، ص ٣٥ وما بعدها .

(٢) د. يوسف القرضاوي ، مرجع سابق ، ص ٢٣ وما بعدها .

(٣) د. يوسف القرضاوي ، مرجع سابق ، ص ٤٦٠ .

أحاديث الضعاف ، فإن أقل ما فيه أن يفوته - بقدر ما يكتب من حديث أهل الضعف - يفوته من حديث الثقات " (١) .

وخلاصة القول في كل ماسبق ، أنه يتعين - للقول بتحقيق الركن الثاني أو الركيزة الثانية في منهج دراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة النبوية - الثبت من صحة الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، والتي يستند إليها في صدد استنباط الأحكام أو التلليل عليها من السنة في مجال إدارة وتنظيم هذه العلاقات . وأنه بالنظر إلى ما تتطلبه مسألة نقد الحديث وتمييز صحيحه عن ضعيفه ، من شروط ومواصفات في الناقد لا تتوفر إلا للقليل من العلماء ، ولا يتسنى بلوغها إلا من خلال متسع زمني ، فإنه يجدر بالباحث في هذا الموضوع - تأصيل العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية من خلال السنة - أن يستوثق من الأحاديث التي يرجع إليها ويستدل بها بأن تكون أحاديث صحيحة يتفق الاتفاق بين جمهور الأئمة من المحدثين والفقهاء على صحتها وثبوت نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعبارة أخرى، فإنه يتعين على الباحث - والحال هذه - أن يشير إلى صحة الحديث أو الأحاديث التي يستند إليها ، أو يدلل بها في معرض دراسته وتحليله بأن يبين ورودها باللفظ الذي يسوقه في كتب الصحاح للمعتبرة كما يشير في هذا الخصوص إلى بيان درجتها من الصحة (حديث صحيح - حسن - متفق عليه . . .) كلما كان ذلك ممكناً ومتيسراً ، فذلك مما يمثل الحد الأدنى والمتطلب اللازم لصحة الاستدلال بالحديث ، وقيام الاحتجاج به ، والإفادة من منزلته التي يتبوأها في صدد التشريع ، وإنشاء الأحكام على نحو ماسلف بيانه .

ثالثاً : فهم السنة :

إذا استوثق الباحث من صحة الأحاديث التي يستعين بها في تحليله وبناء بحثه على نحو تتحقق معه للحديث المعنى الحجية التي تنشأ له أصلاً كسنة نبوية صحيحة في صدد التشريع وإنشاء الأحكام ، فإنه يعقب ذلك الخطوة الثالثة في خطوات المنهج العلمي لدراسة العلاقات الدولية الإسلامية من خلال السنة . ونعني بذلك أن يتعامل الباحث مع الحديث الصحيح على نحو يكفل له فهمه وفقه أسباب وروده ودلالاته ، وما قد ينطوي عليه من أحكام عامة أو خاصة ، ثابتة أو متغيرة ، مطلقة أو مقيدة ، وعلاقته بالأصول العامة والمقاصد الكلية للشريعة، وكذلك مدى وطبيعة الصلة بينه وبين آيات الكتاب الواردة بمناسبة الموضوع الذي يتناوله الحديث .

وبصفة عامة ، فإنه يمكن القول بأن فقه الحديث أو فهم السنة ينبغي أن يتم على مستويات ثلاثة تتعلق أولها بالنظر في الحديث الواحد بذاته أي بوصفه وحدة قائمة بذاتها، أما للمستوى الثاني منها فيختص بالنظر في علاقة الأحاديث الواردة بشأن المسألة الواحدة بعضها ببعض . وأما

(١) الخطيب البغدادي ، مرجع سبق ، ص ١٢٣٠ .

المستوى الثالث فيتصرف الى بيان العلاقة بين الحديث وآيات الكتاب ، وكذا موقعه من الأصول العامة أو المقاصد العليا للشريعة .

أ - فهم الحديث كوحدة مستقلة قائمة بذاتها: لا يقصد بذلك قيام الفصل بين الأحاديث وبعضها البعض أو فيما بينها وبين القرآن الكريم ، وإنما يعنى ضرورة البدء بالحد الأدنى أو المستوى الأول فى ذلك (الحديث بذاته) فى ضوء مجموعة من الحقائق أو الأمور المنهجية الضابطة والمتمثلة على سبيل المثال لا الحصر - فى ضرورة الوقوف على حقيقة مدلول ألفاظ الحديث ، والتمييز فى ذلك بين الحقيقة والمجاز ، وكذلك التمييز بين القصد العام للحديث والحالة الخاصة أو الجزئية التى ورد بشأنها (أى التمييز بين الجانب الثابت فى الحديث والجانب المتغير فيه) ، فضلا عن فهم الحديث ذاته فى ضوء أسبابه والظروف التى قيل فيها ، وما يرمى اليه من مقاصد عامة وأحكام دائمة ، ومدى اتفاقه فى ذلك كله مع آيات الكتاب الكريم الواردة بشأن موضوع الحديث أو محله . فالوقوف على المدلول الحقيقى للألفاظ المتضمنة فى الحديث أمر من الأهمية بمكان فى تغير دلالات الألفاظ ومعانيها من زمن لآخر ، ومن مكان أو بيئة معينة لمكان أو بيئة أخرى .

وبعبارة أخرى ، فإنه إذا ما حملت الألفاظ الشرعية المتضمنة بالحديث على الدلالة الحادثة أو المتأخرة لها ، والتى - ولا شك - تختلف فى مضمونها وطبيعتها عن المدلول الشرعى الأصلى لهذه الألفاظ بحكم تغير الزمان وتبدل المكان ، لأدى ذلك الى حدوث نوع من الالتباس وسوء الفهم بل وقد ينتهى ذلك - فى التحليل الأخير - الى نشوء نوع من الانحراف أو التحريف بالمقصود الحقيقى للحديث والأهداف الأساسية المتوخاة من ورائه . كذلك الشأن بالنسبة للتمييز فى سياق الحديث بين الحقيقة والمجاز سواء أكان مجازا لغويا ، أم عقليا ، أم استعاريا ، أم كناية ، الى غير ذلك مما يخرج باللفظ أو الجملة عن دلالتها الأصلية ، ففى هذه الحالة يتعين فهم الحديث على أنه من قبيل المجاز ، ولا يسوغ بحال رده أو الإسراع فى رفض الأخذ به ، مثال ذلك الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "اعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف" ^(١) .

فلا يتصور أن يفهم من لفظ الحديث "أن الجنة التى أعدها الله للمتقين وجعل عرضها كعرض السماء والأرض تكون حقيقة تحت ظل السيوف ، وإنما يفهم أن الجهاد فى سبيل الله - ورمزه السيوف - أقرب طريق الى الجنة ، وخاصة إذا كتب الله فيه الشهادة" ^(٢) كما ينبغي التدقيق فى لفظ الحديث وسياقه بهدف التمييز بين الجانب الثابت فيه وذلك المتغير . أى بيان الأهداف الثابتة والمقاصد العامة التى يرمى الحديث الى تحقيقها ، وتمييز ذلك من الوسائل أو الأدوات المتغيرة بتغير الزمان والمكان . وبعبارة أخرى ، فإنه إذا كان الحديث - عامة - يتناول فى لفظه وسياقه - مجموعة من "المتغيرات" ، وهى الأشياء والأشخاص والأحداث وعلاقات هذه

(١) حديث عبد الله بن أبى نوفى ، فى التلويح والمرجان ، رقم ١١٢٧ (حديث متفق عليه) .

(٢) د يوسف قرضلوى ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ .

للتغيرات بعضها ببعض ، إلا أن الحديث يرمى من وراء ذلك كله الى تحقيق مجموعة أساسية من الأفكار والمعاني التي تترجم من خلالها وتتجسد فيها مقاصد الشريعة الإسلامية ، والتي هي ثابتة ودائمة لا يعترضها تبدل أو تغير ، فالمقصود ليس التغيرات بذاتها بل المطلوب هو استجلاء مقاصد الشريعة من خلال التعامل مع هذه التغيرات أو تلك الأحداث ^(١) . ويبان ذلك أن ماورد في فضل احتباس الخيل وعظيم الأجر فيه ، كحديث "أخيل معقود بنواصيها الخير الى يوم القيامة المغم والأجر" يتسع ليشمل كل وسيلة أو أداة تستحدث وتقوم مقام الخيل أو تفوق عليها ، باعتبار الخيل كان وقت ذاك من أولى وأهم أدوات الاستعداد لملاقاة العدو وكذلك ما جاء في فضل الرماية في سبيل الله "من رمى سهم في سبيل الله فله . " إذ ينطبق ذلك على الرمي بأي وسيلة أو أداة أخرى علا السهم ، لأن ذلك مما يدخل في فنون الرمي وأدواته، وهي بطبيعتها متطورة بتطور الزمان والمكان حسبما يكون عليه مستوى الإنسان في شأن هذا الفنة ^(٢) . وفضلا عن ذلك، فإنه يتعين فهم الحديث في ضوء السبب الذي ورد من أجله والمناسبة التي قيل فيها ، والمقاصد العامة التي يرمى اليها ، لأن مودى هذا النظر أنه قد يتبين أن الحديث قد ورد في ظل ظروف "زمنية خاصة لتحقيق مصلحة معتبرة أو لدرء مفسدة معينة" . مع أن لفظه سيق على مايلو من ظاهره في صيغة عامة ودائمة . ففي مثل هذه الحالة يكون الحكم المشتمل عليه الحديث مبني على علة مخصوصة ، يزول بزوالها كما يبقى يبقائها . ومثال ذلك موقف الصحابة رضوان الله عليهم من بعض مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم لتبينهم منها أنها كانت خاصة بظروف معينة وحالات معتبرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم تبدلت تلك الحال وتغيرت عما كانت عليه مما اقتضى ضرورة التصدي لها بما يراعى مصلحة المسلمين وعدم التقيد بالموقف السابق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تحقيقا لهذه المصلحة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد قسم خير بين الفاتحين ، ولكن عمر لم يقسم سواد العراق ورأى أن يقيه في أيدي أربابه ويفرض عليهم الخراج على الأرض ليكون مددا دائما لأجيال المسلمين . وفي ذلك يقول ابن قدامة "وقسمه النبي صلى الله عليه وسلم خير كانت في بدء الاسلام وشلة الحاجة ، فكانت المصلحة فيه . وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض ، فكان هو الواجب ^(٣) . وكذلك ما رواه أبو داود في كتاب الجهاد من حديث "بعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية الى

(١) د . يوسف القرضاوى ، مرجع سابق . ص ١٤١ .

- انظر أيضا : محمد الغزالي ، السنة النبوية بين أهل العقه وأهل الحديث ، بيروت : دار الشروق، الطبعة الأولى . ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ، ص ص ١٢٢-١٢٣ .

(٢) د . يوسف القرضاوى ، مرجع سابق . ص ١٤١ .

- انظر أيضا : محمد الغزالي ، السنة النبوية بين أهل العقه وأهل الحديث . بيروت : دار الشروق، الطبعة الأولى . ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ، ص ص ١٢٢-١٢٣ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى . الجزء الثاني ، القاهرة ، مطبعة شر النفاة الإسلامية ، ص ٥٨٩ .

نختم ، فاعتصم ناس منهم بالسجود ، فأسرع فيهم القتل . فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فأمر لهم بنصف العقل - أى الدية - وقال : "أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين . قالوا : يا رسول الله ، لم ؟ قال : لا تترأى نارهما ^(١) . ففى هذا الحديث جعل الرسول صلى الله عليه وسلم لمن قتل نصف الدية رغم أنهم مسلمون ، وذلك لأنهم أعانوا على أنفسهم وأسقطوا نصف حقهم بإقامتهم بين المشركين المحاربين لله ولرسوله . وشدد فى مثل هذه الإقامة لما يترتب عليها من القعود عن نصره الله ورسوله . وقد جاء فى الكتاب فى شأن أمثال هؤلاء "والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا ، وإن استصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق" ، فالله تعالى نفى ولاية المسلمين غير للمهاجرين إذا كانت الهجرة واجبة . ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم "أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" أنه برىء من دمه إذا قتل لأنه عرض نفسه لذلك بإقامته بين هؤلاء المحاربين للدولة الإسلام ، وقد استدلل البعض من الحديث على تحريم الإقامة فى بلاد غير المسلمين عامة ، على الرغم من قيام الأسباب وتعدد الحاجات ، بل والضرورات التى تقتضى مثل هذه الإقامة ، وخاصة فى عصر تنامى فيه اعتماد الدول على بعضها البعض وسرعة اتصالها وتواصلها بعضها ببعض الآخر كما هو الشأن بالنسبة للإقامة بغرض التعلم ، أو العمل ، أو التجارة ، أو السفارة ، أو التلاوى ^(٢) . مع أنه يفهم من سياق الحديث - كما سلف بيانه - أنه خاص بوجوب الهجرة من أرض المشركين الى النبي صلى الله عليه وسلم لنصرته وقد اشتد أذى المشركين وإصرارهم على مواجهة الدعوة والقضاء عليها ، مما يعنى أنه اذا تغيرت هذه الظروف التى قيل فيها الحديث وانتفت العلة الأساسية من ورائه من مصلحة تحلب أو مفسدة تدفع ، فإن الحكم الذى ثبت به يتفى ويعود إذا ماتحقت هذه العلة ، وهكذا .

ب - النظر فى علاقة الأحاديث بعضها ببعض : يلى النظر فى الحديث الواحد كوحدة مستقلة قائمة بذاتها مرحلة أو مستوى جمع الأحاديث الصحيحة التى وردت فى الموضوع الواحد أو المسألة الواحدة والنظر إليها نظرة شاملة تتوخى الجواب التالية :

١ - الحرص قدر المستطاع على تحصيل صورة كاملة وشاملة من مجموع الأحاديث والروايات التى ترسم فى مجملها صورة بيانية مجسدة للتعامل النبوى مع الواقع ، والتى كثيرا مايستبط منها أحكام ومقاصد لايتسنى الوصول إليها اذا ماقتصرنا على لفظ حديث واحد بعينه ، ولايساعدنا فيها حدث مفرد بذاته . فالنظرة الشاملة المتأنية لواقعة صلح الحديبية الذى أقدم عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وسط مظاهر وأجواء وفى ظل شروط وضوابط ارتأى فيها كبار

(١) سنن أبى داود ، (الجهاد) رقم ١٦٤٥ .

(٢) عون المعبود فى شرح سنن أبى داود ، (كتاب الجهاد) .

ونظر أيضا : د. يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

الصحابة - لأول وهلة - ما ينال من عزة الإسلام وكرامة المسلمين من ناحية ، واتجاهه صلى الله عليه وسلم الى يهود خير - مركز النلس والتأمر ومركز الاستفزات العسكرية وإثارة الحروب - بعد إبرام صلح الحديسة فقط بشهر وبعض الشهر (ذى الحجة وبعض المحرم) . من ناحية ثانية انتهى الى تقرير فوائده ومزايا جهة هذه الصورة الشاملة فى مقلعتها حجب الأسرار العليا للدولة الخاصة بالأمور الأمنية والاستراتيجية حتى عن كبار القادة فيكاد يكون أبو بكر رضى الله عنه هو المتفرد بفهم هذه القضية من بين الصحابة ، وكذلك التخطيط السليم والإعداد الجيد فى صدد رسم استراتيجية مواجهة العدو وضرورة العمل على تفكيك صفوفه والتفريق بينها حال تعددها ، والبدء عن ماهو أشد خطرا وأعتى شرا . كما يستفاد من تلك الصورة الشاملة أيضا ، التورية فى الحروب والغزوات وذلك كان ديدنه صلى الله عليه وسلم فى جميع غزواته باستثناء غزوة تبوك ، التى لم يور فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم لظروف خاصة منها ، بعد المسافة ، وتعاضم قوة المسلمين ، ومحاولة إرهاب العدو ^(١) .

٢ - الجمع بين الأحاديث مقدم على الترجيح بينها حال توهم التعارض . "فالأصل فى النصوص الشرعية أنها لا تتعارض لأن الحق لا يعارض الحق . فإذا افترض وجود تعارض فإنما هو فى ظاهر الأمر لا فى الحقيقة والواقع" . ويمكن التعامل مع هذه الأحاديث الواردة بشأن الموضوع الواحد أو المسألة الواحدة والمتوهم قيام التعارض بينها على أساس محاولة الجمع بينها أولا ، ويتحقق ذلك من خلال ما يمكن أن نسميه "انفكاك الجهة" ، بأن تحمل بعض هذه الأحاديث المتعارضة على جهة معنية (موضوع معين - حالة خاصة - زمان معين أو مكان محدد) بينما تحمل الطائفة الأخرى من الأحاديث على جهة أخرى فتكون بذلك تمت انعقدة العقلية المشهورة (إذا انفكت الجهة فلا تعارض) . فإذا لم يكن الجمع - بهذا المعنى - ممكنا تعين اللجوء الى إجراء تخصيص بعض الأحاديث المعنية لعموم بعضها الآخر أو تقييد بعضها لمطلق البعض الآخر منها . هذا كله بطبيعة الحال يكون بعد التأكد من تساوى هذه الأحاديث من جهة الثبوت ، وإلا فإن الحديث الصحيح يقدم على الضعيف ، والمتواتر من الصحيح يقدم على الآحاد ، وماوافق أصلا عظيما من أصول الدين يقدم على ماخالف ذلك أو مافيه شبهة مخالفة ، كما أن الناسخ - عند القائلين بالنسخ فى الحديث - يقدم على المنسوخ قطعا ، وفى استحباب الجمع بين الأحاديث الواردة بشأن الموضوع الواحد يقول حافظ اليبهقى بإسناده عن الإمام الشافعى رحمه الله قال : كلما احتمل حديثان أن يستعملا ، استعملا معا ولم يعطل واحد منهما الآخر . فإذا لم يحتمل الحديثان الا الاختلاف ، فلاختلاف فيها وجهان : أحدهما أن يكون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ . والآخر أن يختلفا ولا دلالة على أيهما ناسخ ولا أيهما منسوخ ، فلا نذهب الى واحد منهما دون غيره إلا بسبب يدل على أن الذى ذهبنا اليه أقوى من

(١) منير محمد العضيان ، المنهج الحركى للسيرة النبوية ، القسم الثالث ، الأردن ، لفرقاء (مكة الملى) ، لطبعة الثانية ،

١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، ص ١٥ ومابعدها ، ص ٦١ ومابعدها ، ص ١٨٧ ومابعدها .

الذى تركنا ، وذلك أن يكون أحد الحديثين أثبت من الآخر فنذهب الى الأثبت ، أو يكون أشبه بكتاب الله عز وجل أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما سوى ماختلف فيه الحديثان من سته ، أو أولى بما يعرف أهل العلم أو أصبح فى القياس ، أو الذى عليه الأكثر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) ، وقال البعلى (وتفاصيل الترجيح كثيرة ، فالضابط فيه : أنه متى اقترن بأحد الطرفين أمر تولى أو اصطلاحى ، عام أو خاص ، أو قرينة عقلية ، أو لفظية ، أو حالة ، وأفاد ذلك زيادة مظن رجح به ^(٢) . ويان ماسبق ماورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث بشأن انقطاع الهجرة أو قيام الحاجة اليها . فقد روى عن معاوية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها" ^(٣) . وروى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "يوم الفتح فتح مكة : لاهجرة ، ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا" ^(٤) . فالحديث الأول دال على أن الهجرة لا تنقطع ، بينما يدل الحديث الثانى على أنه لاهجرة بعد فتح مكة ، فهنا يمكن الجمع بين الحديثين بل ويتعين ذلك على أسس فهم الحديث الثانى على أنه لاهجرة واجبة من مكة الى المدينة بعد تمام فتح مكة ، وقد كانت الهجرة قبل ذلك واجبة على المسلمين حتى يتجمع المسلمون المهاجرون من مكة حول الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة فيتعاونوا ويتظاهروا إن أحزبهم أمر ، وليتعلموا منه صلى الله عليه وسلم أمر دينهم ، أما فتح مكة فدليل على زوال الخوف من أهلها ، لذلك ارتفع وجوب الهجرة وعاد الأمر فيها الى الندب والاستحباب ، وهو ما يتفق ومدلول الحديث الأول ، وما يتفق أيضا مع قوله تعالى "ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغما كثيرا وسعة" وهى الآية التى نزلت حين اشتد أذى المشركين على المسلمين فى مكة ، كما يمكن الجمع بين الحديثين أيضا من خلال النظر الى أن الحديث الثانى يعنى ، أنه لاهجرة من مكة الى المدينة بعد الفتح ، وأن الحديث الأول يعنى أنه لا تنقطع الهجرة من دار الكفر فى حق من أسلم الى دار الاسلام ، يؤيد ذلك ما تضمنه آخر الحديث الثانى ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا على معنى أن الهجرة بسبب الجهاد فى سبيل الله ، والهجرة بسبب النية الخالصة لله تعالى كطلب العلم والفرار من الفتن باقيا مدى الدهر . كذلك فى حالة ما يطلبه الإمام من البعض من الخروج الى العدو حيث يتعين الخروج فى مثل هذه الحالة ^(٥) .

(١) البيهقى ، معرفة السنن والآثار ، تحقيق السيد أحمد صقر ، القاهرة . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، الجزء الأول .

ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) ثعلبى ، مختصر أصول الفقه ، مكة المكرمة . حزمة تم القرى ، ص ١٧٢ .

(٣) عون للعبود فى شرح سنن أبى داود (كذب جهاد) ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٤) عون للعبود فى شرح سنن أبى داود (كتاب الجهاد) ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٥) للرجع لسبق ، ص ١٥٧ .

ج - فهم السنة في ضوء القرآن الكريم : ويتمثل للمستوى الثالث في التعامل مع السنة وفهمها في أن ينظر إليها - وقد تحققت لها الخطوات السابقة - في ضوء آيات القرآن الكريم .

والمعلوم أن السنة النبوية - كما سلف القول - هي شارحة للقرآن الكريم ومفصلة له ، وهي البيان العملي والتطبيق الواقعي للقرآن ، وأنهما - من حيث الاعتبار والحجية - في منزلة واحدة ؛ لأنهما معا من عند الله . لذلك فلا يتصور قيام الاختلاف بينهما في الحقيقة والواقع فيستحيل أن يوجد كتاب وسنة كل منهما قطعي الدلالة والثبوت - بينهما تعارض مع الاتحاد في الزمن وغيره مما يشترط لتحقيق التعارض في الواقع ، وبعبارة أخرى ، فلا توجد سنة صحيحة الثبوت عند رسول الله تخالف الكتاب في الواقع ، وإن حصلت مخالفة في ظاهر اللفظ : لأن المراد من أحدهما حيث عيّن المراد من الآخر . كل مافى الأمر أن هذا المراد قد يخفى في بادئ الرأي على الباحث أو المجتهد ، وفي مثل حالة توهم التعارض الظاهر هنا يتعين على المجتهد اعتباره كما لو كانا آيتين أو ستين - حيث أنهما متساويتان - فينسخ المتقدم منهما بالتأخر إذا ثبت تأخره ، ويرجح أحدهما على الآخر بما يصلح مرجحا ويجمع بينهما إن أمكن وإلا توقف الى أن يظهر الدليل .

أما القول بإهدار أحدهما مباشرة - بدون نظر في أدلة الجمع والترجيح والنسخ فغير صحيح^(١).

وبيان ذلك النظر في حديث أنس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم واستكم" ، وحديث أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فإذا قالوها منعوا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله تعالى" ، وحديث أبي هريرة "لا يجتمع في النار كافر وقاتله أبدا" ، وكتب الرسول صلى الله عليه وسلم الى كسرى فارس ، ومقوقس مصر ، وهرقل الروم ونجاشي الحبشة : (. . . اسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين . . . وإلا فعليك أثم . . .) ، وقوله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميراً على الجيش في الغزو (. . . إذا لقيت عدوك من المشركين ادعهم الى ثلاث فإن هم أجابوك واحدة فاقبل منهم وادعهم الى الاسلام . . . ثم ادعهم الى الجزية . . . فاستعن بالله وقاتلهم)^(٢) كل هذه الأحاديث وغيرها مما ورد بشأن مجاهدة الكفار والمشركين يتعين فهمه والنظر اليه في ضوء خصائص الدعوة الاسلامية والمقاصد العامة للشريعة والأصل العام الذي يتضمنه قوله تعالى (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) والذي مقتضاه ألا يجبر أحد - فرد كان أو جماعة - على اعتناق دين الإسلام ، وإن استلزم ذلك خضوعه وانقياده لمنهج الله تعالى في تنظيم المعمورة وانتظام حياة البشر ، باعتبار ذلك المنهج هو الكلمة العليا على كل شيء دونها ، وبعبارة أخرى ، فانه يتعين التدقيق في فهم الروايات والأحاديث النبوية في ضوء آيات القرآن الكريم ، وذلك أمر طبعي ومنطقي في ضوء ما يتمتع به القرآن الكريم من المزايا ذات الصلة بضبط الأحكام وتحقيقها ، وذلك بالنظر الى كتابة القرآن وتلويحه على عهد رسول الله

(١) د . عبد الغنى عبد الخالق ، مرجع سابق ، ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

(٢) عون المعبود في شرح سنن أبي داود (كتاب الجهاد) ، ص ١٨٢ ، ٣٠٠ - ٣٠١ ، ٣٤٤ .

صلى الله عليه وسلم مما ضمن له الحفظ والتواتر على خلاف الحال بالنسبة للأحاديث النبوية التي لم يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكتابتها مخافة اختلاطها لدى الناس بالقرآن الكريم^(١) ، ويان ذلك - على سبيل المثال - أنه إذا كان من المعلوم والثابت أن أكثر من مائة آية في كتاب الله تعالى تتضمن حرية الدين، وتقيم صروح الإيمان على الاقتناع الذاتي ، وتقصى الإكراه عن طريق البلاغ المين ، لاستبان من ذلك حقيقة الروايات التي تشير إلى أن الدعوة إلى الإسلام - دعوة الناس إلى الإسلام قبل اللجوء إلى مقاتلتهم - كانت في صدر الإسلام ثم ألغيت ، مما يميز الإغارة على غير المسلمين ومفاجأتهم بالقتال دون ماسبق دعوة أو بلاغ من ذلك رواية نافع الذي كتب إليه عبد الله بن عون يسأله عن الدعاء قبل القتال فكذب إليه (إنما كان ذلك في أول الإسلام وقد أغار النبي - صلى الله عليه وسلم - على بنى المصطلق وهم غارون) . فمثل هذه الروايات غير الصحيحة تصطدم بالكثير من آيات القرآن الكريم التي تؤكد على إيصال الدعوة ، وتحقيق البلاغ ، وتخفيف المخاطب بين الإسلام والجزية والقتال ، وكذا الآيات التي توجب الإنذار والإبلاغ في حالة توجس الخيانة من قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق^(٢) وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين^(٣) (الأنفال/٥٨) ، وقوله تعالى ﴿فإن تولوا فقل أذنتكم على سواء وإن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون﴾ (الأنبياء/١٠٩) . فضلا عن ذلك فالتابت في كتب السيرة المعتمدة ومغازي الرسول صلى الله عليه وسلم أن قتال بنى المصطلق لم يقع إلا بعد أن بلغتهم الدعوة فرفضوها وقرروا الحرب على المسلمين^(٤) . وحاصل القول في ذلك أن الإيمان أسس ، والجهاد وسيلة وليست غاية فريضة قائمة مابقي في الدنيا من يهدد الأمان ويستكر الإيمان . ويرتبط بذلك حديث (بعت بالسيف بين يدي الساعة ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري) . وحديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) . يتعين أن تفهم في ضوء الملابس التي قيلت فيها والغايات التي ترمى إليها، فالحديث الأول دال على ضرورة الاستعداد للمادى بالتسلح صناعة وحيارة وأنه يتعين على المسلمين أولا سلوك طريق الدعوة والبلاغ وتوفير فرص السلام والهدوء والطمأنينة حتى يكون الاختيار عن بينة واقتناع حتى إذا ما حارب الجيش الإسلامي كانوا رجالا وكانوا كراما يقعدون للعدو كل مرصد يضربون أعناقهم . وأما الحديث الثاني والذي قال عنه صلى الله عليه وسلم مع نزول سورة براءة - قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بعام - وبعد جهاد رهيب مع وثنيات أعضاها الإسلام حق كله ولم يعطه الا الموت^(٥) .

(١) د . عبد القى عبد المعبود ، مرجع سابق ، ص ٤٨٧ .

- د . يوسف القرضاوى . مرجع سابق ، ص ٩٣ وما بعدها .

(٢) محمد الغزالي ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧ وما بعدها .

ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامى لدراسة العلاقات الخارجية فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة

د. مصطفى منجود

ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامى للدراسة العلاقات الخارجية

فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة

مقدمة عامة :

طبيعة التاريخ وموقعه من التنظير السياسى للعلاقات الخارجية فى الاسلام :

التاريخ الإسلامى هو الرافد الأساسى للحديث عن الخبرة الإسلامية ، وقد احتل مكانة المهمة بين مصادر التنظير السياسى الإسلامى عامة والتنظير السياسى للعلاقات الخارجية فى الإسلام خاصة لأنه ، بغض النظر عن التعريفات الحرفية والاصطلاحية ^(١) ، عقل الأمة الإسلامية ووعياها بما يراد منها وما يراد لها وفق تعاليم ربها وهو تجربتها فى التعامل مع السنن الإلهية فى الكون والحياة والانسان ، وهو رصيدها من الأصالة فى وجه الانسلاخ ومحاولات التنوير فى الآخرين ، وهو خبرة الحياة فى كيفية تناول الأيام بين الناس بالتمكين تارة ، وضياح السؤدد تارة أخرى ، وبالشهود على الأمم وتقدمها فى الخير والالتزام تارة ، والتأخر عنها الى مرحلة القسوة والغثائية بفعل تلغى هذه الامم على الأمة الإسلامية كتلغى الأكلة على قصعتها كما أخبر الحديث النبوى تارة أخرى ، وهو كذلك معين العطاء الإسلامى فى شتى مناحى الحياة وقد أينعته صالحا هذه الأمة حال استملاذها هويتها من اسلامها، وأينعته فاسدا حال اشتقاقها هويتها من غيره، وهو أخيرا التاج الحقيقى لتفاعل الانسان للمسلم مع عقيدته وشريعته عبر أجيال متواصلة، وحقب متلاحقة ، ان فى تعانقه معهما ، أو فى انفصامه عنهما .

(١) طبيعة التنظير السياسى الإسلامى للمفاهيم وعطاء التاريخ له عامة:

يشير هذا التنظير الى مجموعة المتركات التى يمكن من حصيلتها ابتداع التصور الذى يستطيع أن يسرد الممارسة السياسية الإسلامية - بقطع النظر عن تطبيقه من علمه، ونجاحه من فشله ، وبقطع النظر عن مراحل تطبيقه - التى يمكن من خلالها أيضا الارتقاء الى قمة التجرد ، فاذا بنا ازاء احاطة متكاملة بالعالم الفكرى والتراث الحضارى فى خليط متجانس من العلاقات الارتباطية المنطقية ، والقوانين العلمية - أو السنن - التى تحكم الوجود السياسى ^(٢) . فكأن للتنظير السياسى بالمعنى السابق عناصر أربعة ، أولها مجموعة المتركات المجردة فى البناء والتأسيس ، لكنها القابلة للمعايشة ، والنزول الى الواقع فى التطبيق والممارسة، والثانى الممارسة السياسية التى

(١) نظر طائفة من هذه التعريفات مى : محمد بن صلل العليانى ، منهج كتابة لتاريخ الإسلامى ، الرياض : دار طيبة للنشر والتوزيع . الطبعة الاولى ١٤٠٦ - ١٩٨٦ . ص ٥١ - ٥٥ ؛ فرائز روزتال ، علم التاريخ عند المسلمين . ترجمة د. ص. محمد على ، بيروت . مؤسسة الرسالة ، طبعة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ص ٩ ومابعده .

(٢) نظر مزيدا من التفاصيل فى : مصطفى منجود "الابعاد السياسية للأمن فى الإسلام" رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٤١٠ - ١٩٩٠ ، ص ٧ - ١٠ .

يستهدف التطوير ارساء فواعلها بجل عناصرها الفاعلة من حاكم وحكوم ، ومؤسسات وانظمة ، وقرارات وتشريعات ، ووسائل وسياسات ، وسلطات وولايات والثالث الشرعية المستمدة من تأسيسه وفق أصول المجتمع المسلم - المنزل - وتراثه الحضارى ، والتي تضمن له النجاح فى التطبيق والقبول والرضا من فئات هذا المجتمع . والرابع شبكة العلاقات والارتباطات التى يمكن من مجملها بلورة مجموعة من السنن العامة التى تحدد قنوات التفاعل بين الحاكم والمحكوم ، وحالاته ، ومبادئه ، باعتبارهما قطبى الوجود السياسى .

هذه العناصر هى التى خلعت على التطوير السياسى الإسلامى سمات ست^(١) لعل أبرزها أصالة المصادر التى يمتلكها ، فضلا على تنوعها وتعددتها ، فثمة مصادر يعد الوحي أساسها للباشر ، وهى القرآن والسنة الصحيحة ، وثمة مصادر أخرى مشتقة هى محصلة التفاعل والتأثر بالوحي عبر الزمان والمكان ، وأهمها التراث الحضارى فى مختلف جوانب الابداع السياسى وغير السياسى ، والخبرة الإسلامية عبر عصورها الرائلة ، والعلاقة بين هذين النمطين من المصادر هى علاقة يتقدمها تصاعديا النمط الأول ، ويتلوه ويكملة النمط الثانى فى تفاعل دائم وتلرج قيسى ، يجعل هناك إمكاناً لأستنباط معايير قياسية وثابتة وضابطة عند تنقيح المصادر ومفاهيمها وموضوعاتها^(٢) . ومقام التناول هنا يفرض أن نتحى بالتاريخ الإسلامى - خاصة فى صدر الإسلام - جانباً كى نسلط عليه الضوء فى محاولة لاستكشاف مايقدمه - بالإضافة إلى المصادر الأخرى - من عطاء للتطوير السياسى الإسلامى للمفاهيم ، والواقع ان هذا العطاء لايقف عند رافد واحد .

فأول مايقدمه التاريخ فى هذا الصدد يان دور الخبرة السياسية الإسلامية فى ايناع كثير من المفاهيم السياسية على مستوى التطبيق والممارسة ، سواء التى تحدثت عنها الأصول أو تلك التى نتجت عن التطبيق والممارسة ، مثل مفاهيم البيعة ، الخلافة ، الشورى ، القوة ، الاجارة ، الأمة ، الغزوة ، الجهاد ، الذمة ، الحزبية ، السلم ، القتال ، الدولة ، السفارة ، الموقعة ، التحالف ، دار الإسلام ، دار الحرب ، دار العهد ، دار الردة ، الفتوحات ، وكذا يان دور هذه الخبرة فى تشويه كثير من المفاهيم السياسية ايضا على مستوى التطبيق والممارسة ، مما تحدثت عنه الأصول ومما ابدعته الخبرة مثل مفاهيم الفتنة ، الردة ، الاكراه ، الجيرية ، الملك ، الفرق ، الاستضعاف ، الانقسام ، الخروج ، التصفية الجسدية للقيادة - خاصة بعد الخليفة الأول أبى بكر الصديق (رضى الله عنه) - ، الجهاد ، علاقة عاصمة الدولة بأطرافها .

(١) انظر تفاصيل هذه السمات فى المصدر السابق ، ص ص ٨ - ١٠ .

(٢) انظر : د. مى ابو الفضل " نحو منهجية للتعامل مع مصادر لتطير السياسى الإسلامى بين المعلومات والتقومات " تحت مقدم الى ندوة " قضايا المهحية والعلوم السنوكية " ، الخرطوم ١٥ - ٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٧ / ١٥ - ٢٢ يناير

١٩٨٧ . ص ص ٩ - ١٤ ، وقارن هذه المصادر بما توردته د. حامد ربيع فى : الإسلام والقوى الدولية ، القاهرة ، دار

للموقف العربى ، الطبعة الاولى ، ١٩٨١ ، ص ص ٩٨ - ١٠٢ .

وإذا كانت تطورات الخبرة الإسلامية بعد عصر الخلافة الراشدة تخفضت عن مزيد من تبديد المفاهيم السياسية ، إلا أنه يجب التأكيد على أن ذلك جزءاً مما تعرض له الإسلام من عبث الساسة الذين حكموا بأسمه ونسوا أو تناسوا هديه وأحكامه ناهيك عن عبث المجتمعات التي انتمت إليه ثم قدمت موارثها وأهواءها على مطالبه ووصاياه وأوامره ونواهيه ومفاهيمه^(١) .

- كذلك فإن مما يقدمه ثانياً مدى مصداقية القول بأن بقاء للنظور الإسلامي الصحيح في التعامل الداخلي والخارجي مرتبط بالسنن الواجب مراعاتها وتفهمها حال التحرك باسم الإسلام من قبل الحاكم والمحكومين ، وهذا أحد المداخل المهمة لفهم أسباب استمرار الانحلال والتماسك حتى بداية خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) ، وأسباب الفتنة والتصدد بعد ذلك ، من هنا فإن الاحتجاج بقصر المدة التي شهدت نهوضاً حضارياً للمسلمين بفعل تكامل النموذج مع تطبيقه في عصرى النبوة والخلافة الراشدة للتدليل على عدم صلاحية النموذج للواقع إنما هو احتجاج في غير محله ، لأنه يعتمد في تقييم النموذج إلى حساب السنن ، سواء طبق فيها أم لم يطبق ، وحساب السنن لا يجدى في هذا التقييم بقدر ما يجدى حساب السنن اللازمة للتطبيق أو عدمه ، وإلا لماذا حدث الانحلال في تجارب لاحقة ، ونماذج عمر بن عبد العزيز ، وصلاح الدين الأيوبي ، بعض الامثلة على صدق الاحتكام إلى السنن ، ومن ثم فإن تاريخ المسلمين يحمل تفسيره في إطار تفاعل المسلمين - أو عدم تفاعلهم - مع السنن الأهلية ، والاقتراب من جادة الإسلام في مفاهيمه وقيمه ومقتضيات الالتزام به ، أو الابتعاد عن هذه الجادة^(٢) .

- ويقدم التاريخ الإسلامي ثالثاً المحور الأساسي في تقييم علاقة الفكر بالحركة بالنظم في البناء المعرفي السياسي الإسلامي ، ذلك أن التاريخ كخبرة واقع إنما يعبر بشكل أو آخر عن العلاقة بين هذه الكليات الثلاث ، فالفكر - وليد العقيدة الإيمانية وقد انساحت في كل مجالات الحياة - مقدمة الحركة وأساسها في تحديد المسار انطلاقاً وتقييداً ، والحركة وعاء الفكر المتلقى لضوابطه والناقل له من لغة التجريد إلى لغة النشاط المعاش ، أما النظم فهي آليات الربط بين الفكر والحركة ، وقد تنوعت في أساليبها ومؤسساتها وقراراتها وفعاليتها فإذا بالحركة مشلوبة إلى الفكر ، وإذا بالفكر قيم على أداء النظم ، فيصحح المعوج منه ويستجيب لما قد يستجد من ضغوط الحركة ومطالبها حرصاً على سلامة التفاعل وحيوية الانحياز ، والتاريخ هنا يصير بمثابة المحك الذي يمكن اللجوء إليه لمعرفة السنن التي تحكم هذه السلامة وتلك الحيوية ، وجوداً وعدمًا . أنه وحده - بعد معرفة القرآن والسنة - يمكنه إرشادنا في الإجابة عن التساؤل التالي : لماذا تعانقت هذه الكليات حتى بداية حكم الخليفة الراشد الثالث ؟ ولماذا انفصلت عراها إلى حد

(١) نصر سيف عبد الفتاح ، "التحليل السياسي والخبرة الإسلامية . نظرة في الواقع العربي المعاصر" رسالة دكتوراه عن

مشورة ، جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠٣ .

(٢) انظر المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

كبير بعد ذلك ، بما نتج عن الانقسام من تداعيات سلبية داخلية وخارجية في خلافة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) .

- كما يقدم التاريخ رابعا التطورات المختلفة للنظام السياسي الذي تعامل به المسلمون داخليا وخارجيا وفق العقيدة الإيمانية ، لفترة صدر الإسلام منذ عصر النبوة وحتى بداية الملك مع معاوية بن أبي سفيان (رضي) شهدت تطورات متلاحقة لبلورة هذا النظام ، أولها أخذ شكل الارهاصات بالجهاد الذي غلب عليه عدم اللجوء الى القتال العسري ، لتعريف الناس بالإسلام والدعوة اليه ولتكوين نواة الجماعة المؤمنة في مكة، والثاني تجسد مع الاذن بالهجرة الى المدينة بداية لمرحلة جديدة في بناء الدعوة والدولة، والثالث تمخض عن إرساء قواعد نظام ناشئ في المدينة مع بناء المسجد وقرار نظام المؤاخاة بين المسلمين ، واصدار وثيقة المدينة كأساس للتعامل بين المسلمين وبعضهم، وبينهم وبين غيرهم داخل المدينة وخارجها، والرابع جاء مع النماذج المتعددة لكيفية اسناد السلطة وممارستها مع إقامة دولة الخلافة التي جمعت اطرافا عديدة تخطت الحدود الإقليمية لدولة النبوة .

إن متابعة هذه التطورات ليست ضرورية فقط لمعرفة كيف استبطن المسلمون في عصر القلوة القواعد العامة للنظام السياسي من مصادر الوحي ، بل لمعرفة كيف بنوا على هذه القواعد أركان هذا النظام في تطورات مختلفة، وكيف تعاملوا به مع غيرهم، وطبيعة المشكلات التي واجهتهم في مراحل البناء وكيف تصدوا لها ، ونظرتهم إلى العالم المحيط بهم والقوى الفارسية والرومية التي كانت تستبد بمقدراته ، وكيف اصطدموا مع تلك القوى حتى دانت لهم السيادة خاصة بعد حركة الفتوحات الإسلامية .

- وأخيراً يقدم التاريخ للتنظير السياسي الإسلامي النماذج التاريخية المختلفة في القيادة ونظم الحكم، وعلاقات المسلمين مع غيرهم في السلم والحرب ، والأمن ، ووظائف الدولة ، واتخاذ القرارات وتنفيذها ، وغير ذلك مما يصلح أن يكون نسقا قياسيا يستخدم كأدوات للتحليل السياسي المعاصر ، ولذلك تفصيل لاحق .

(٢) عطاء التاريخ لتنظير العلاقات الخارجية خاصة :

تعدد مجالات عطاء التاريخ الإسلامي لتنظير العلاقات الخارجية كأخذ حقول المعرفة السياسية الأساسية فيقدم لها على مستوى إطارها العام :

- مفهوم العلاقات الخارجية ذاته ، فهنا المفهوم رغم حداثة اصطلاحه نسبيا إلا أن دلالاته - من حيث وجود نظرة عامة تحكم مسالك المسلمين وتوجهاتهم تجاه المخالفين لهم في العقيدة خارج حدود دار الإسلام في حالات السلم أو حالات القتال - كانت منطلقا أساسيا لنشر الدعوة والجهاد في سبيلها ، ولئن كانت المبادئ العامة لهذا المنطلق قد حددتها النصوص المنزلة في آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الصحيحة ، فإن انعام النظر في الخطاب

والرسائل والعقود التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده ، يؤكد أن ثمة تراكما معرفيا سياسيا يمكن الرجوع اليه لمعرفة حقيقة الادراك القيادي للعلاقات الخارجية وكيف عبر عن نفسه من خلال مسالك متعددة للتعامل ، وان تناسب مع طبيعة الظرف التاريخي للدعوة ، وطبيعة نمط القيادة في كل فترة .

- أشكال هذه العلاقات وتدرجها تبعا لمقتضيات الدعوة سواء في حالات التعامل السلمي ، وماتعلق بها من علاقات سياسية وغير سياسية اقامة وانهاء ، أو في حالات التعامل القتالي وماحق به من أساليب في القتال والاسلحة ، ومسالك الحركة في حالتى النصر والهزيمة ، أو حالات الهدنة وما فرضته من احترام للعقود للوقت أو الدائمة وفق شرائطها .

- وجهات التعامل فى العلاقات الخارجية ، وهو ما يخص اولئك الذين كانوا هدف الخطاب الإسلامى - الدعوة - فى هذه العلاقات من أهل الذمة من اليهود والنصارى والمجوس ، والمستأمنين الذين دخلوا فى أمان للمسلمين وفق عقود تعرف بعقود الامان ، وغيرهم من المشركون عامة ، ومشركى العرب خاصة، وهى الطوائف التى فصل الفقهاء فى بيان ملهم من حقوق وما عليهم من واجبات، تتضح معالمها بتفصيل فى المحاور الاربعة لحديث القرآن والسنة والفقهاء والتاريخ عن علاقات المسلمين بغيرهم ، حسب زاوية التحليل وطبيعته فى كل محور .

- القوى الكبرى غير الإسلامية التى فرضت الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية فى صدر الإسلام التعامل معها ، وطبيعة النماذج الحضارية التى كانت تجسدها فى ذلك الحين ، ومدى تميز النموذج الحضارى الإسلامى عنها ، وطبيعة النظرة الإسلامية الى هذه النماذج ، وتصنيفها حسب الأوصاف التى وردت فى مصادر الوحي بالكفر أو الاستكبار أو الاشرار أو الظلم أو الفساد أو غير ذلك ، وسبل الكشف عن ذلك فى المصادر التاريخية .

- الادراك القيادى - النبوى والخلفى - فى تلك الفترة لعلاقات المسلمين بغيرهم ، ومدى التطابق مع الملامح العامة لما ينبغى أن يكون عليه واقع هذه العلاقات فى تصور الأصول المنزل ، وكذا مدى التطابق مع حقيقة الواقع الدولى الذى فرض ضرورة الاقتراب منه بشكل أو بآخر .

- ادراك الآخرين غير المسلمين حقيقة العالمية فى الدعوة الإسلامية من حيث شرعيتها وقبولها ورفضها واحتلال بعض اراضى المسلمين ، والتأليب عليهم ، والالتزام بالعهود معهم ونقضها ، والدخول فى الإسلام أو دفع الجزية ومدى التطابق بين مسالك هذا الادراك غير الإسلامى كما عبر عنه حال الواقع ومسالكه التى نبهت اليها الأصول المنزل وحذرت من مخاطرها ، وحكمت نماذج لها فى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم .

- تطور هذه العلاقات ومدى ارتباطه بنمو الدولة وامكانية تقسيم هذا التطور، وابرار خصائص عامة لكل تطور فرعى على حدة ، واخرى للتطور العام ككل ، منذ بدايات الدعوة

فى المجتمع القرشى الرافض للذعوة فى مكة وحتى استقرار عاصمة الدولة فى المدينة ، مرورا بىلایات التكوين مع الهجرة النبوية وفتح مكة .

- اختبار مصداقية الزعم بأن المسلمين فى عصر النبوة والخلافة الراشدة غلبت علیهم طیعة البداة ، فلم یكونوا لای تعامل خارجى اقتضى ركوب البحر سلما أو قتالا ، حتى خلافة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) الى أن أذن بذلك الخلیفة الثالث عثمان (رضى الله عنه) بناء على مشورة معاوية بن أبى سفيان والیه على الشام آنذاك .

- مدى ضرورة التماسك الداخلى فى التعامل الخارجى ، وطیعة العلاقة عموما بین الجبهة الداخلية والجبهة الخارجیة ، والأسالیب التى اتبعت للحفاظ على استمرار التواصل بین الجبهتين ، والاخرى التى قطعت خط الرجعة على هذا التواصل فى أوقات الفتن ، والانقسام الداخلى ، وأحروب الدمویة بین المسلمين وخاصة أواخر خلافة الخلیفة الثالث ، وطوال عهد الخلیفة الرابع .

- موقع حركة الفتوح الإسلامیة من حركة المسلمين الخارجیة ككل ، وهل كانت مستلزما من مستلزمات الجهاد لاخراج الناس الى عبادة ربهم ، وتحقيق الاستخلاف الصالح فى الارض ، أم كانت ضرورة فرضها الواقع حیث مزاعم الاستشراق فى أن الدافع إليها إنما كان الرغبة فى الحصول على الغنائم ، والتخلص من حالة الفقر والتقص الذى عانى منها المسلمون فى الجزیرة العربیة ، ناهیک عما یتار حولها من أقاویل أخرى ، لعل أخطرها دعوى انتشار الإسلام بالسيف واکراه الناس على الدخول فیہ .

كما یقدم التاریخ الإسلامى على مستوى کلیات الأربع لتظیر العلاقات الخارجیة :

- فى القیم السیاسیة : کیف فهم المسلمون قیم التعامل الداخلى والخارجى من منطلق الوحداية دون ازدواجیة النظر الیهما ، حتى لو نقض غیر المسلمين هذه القیم وتجاوزوها ، وکیف حول المسلمون قیم العدل والمساواة ، والاختیار ، واحترام العهود ، والتسامح والرحمة ، وغیرها الى واقع معاش فیما بینهم و بین غیرهم ، وکیف تجنبوا مضادات هذه القیم فى نقض العهود ، والظلم ، والاستبداد ، والغدر ، والخدیعة ، والمکر ، وغیرها ، ومالمی الحالات التى اقتضت خروج المسلمين على القیم المعهودة فى حالات السلم أو حالات القتال أو حالات الهدنة ، وهى حالات الضرورة الشرعیة على مافصل الفقهاء ، وکیف تأثر المسلمون بالأنماط القیمیة الحضاریة لغيرهم ، وکیف استوعبت بما لم یشكل خرقا لقناعاتهم القیمیة الإسلامیة .

- وفى مجال نظریة الدولة : یقدم تطور دلالات المفهوم رغم عدم حدیث القرآن والسنة عنه مباشرة ، وأشكال التعبير عنه ، والنظم السیاسیة التى كانت تعمل فى اقلیم الدولة بدءا بنظام السدة وانتهاء بنظام الخلافة فى تجاربه الأربع ، وصناعة القرار السیاسى فى الدولة واتخاذہ وتنفیذه ، والقیم التى حکمت ذلك ، والأبنیة الداخلیة التنفیذیة والتشریعیة والقضائیة للدولة ، وتطور إقلیمها

بين الامتداد والانحسار وأسباب ذلك وفترات التماسك الداخلي لها وفترات الانكسار والتعدد في علاقاتها مع الدول الاخرى ، وموقعها من التقسيم الفقهي لمصطلح الدار .

- وفي علاقات السلم : يقدم كيف استنبط المسلمون قواعد السلم من الأصول المنزلة، والجديد الذي خلط على هذه القواعد ، وأشكال علاقات السلم ، والتغير فيها، والأبنية التي اقيمت عليها ، ووجهات التعامل السلمي ، وعوامل استمراره وعوامل قطعه ، ومدى ملائمته -أو تعارضه- مع مقتضيات نشر الدعوة ، وتوسيع رقعة المؤمنين بالإسلام خارج حدود دار الإسلام.

- وفي علاقات القتال : يقدم أيضا كيف استنبط المسلمون قواعد لها من الاصول المنزلة . ماذا اضافوا اليها ، وأشكال القتال ، والتغير فيها ، وأنماط الاسلحة المستخدمة وتطور استخدامها ، والأساليب القتالية في ادارة المعارك، والعلاقة بين مركز الدولة واطرافها حال التعبئة العامة للقتال وحال نشوبه ، وصوابط القتال وأخلاقه ، وحالات المبادرة به ابتلاء ، والمبادأة به انتهاء كرد فعل، وكيفية انتهائه ، وكيفية قطعه أبدياً ، ومؤقتاً .

(٣) المبادئ العامة في النظر الى طبيعة التاريخ الإسلامي كمصدر للتظير السياسي :

كانت تلك بعض مباحي عطاء التاريخ الإسلامي في تظير العلاقات الخارجية في الإسلام على مستوى إضارها العام ، ومستوى كلياتها الأربع محاور تحليل هذه العلاقات، غير أن استكشاف هذه المناحي وغيرها مما لم تتعرض له لا يأتي جزافا ، ولا يعبر عن نفسه مباشرة ، دون معرفة مفاتيح التعامل مع هذا المصدر التري ، أو بعبارة أدق دون معرفة الأسس المنهجية الواجب الارتكان اليها لاستنتاج مكونات هذا التاريخ ، وهذه الأسس تتطلب بدورها الاشارة الى مجموعة من المبادئ العامة الواجب الانطلاق منها حال النظر الى طبيعة هذا المصدر ، وأهمها .

- أنه مصدر تابع - فيما عدا مايتعلق بالسنة النبوية في السيرة - فلا ينهض وحده ليقوم بالبناء السياسي الإسلامي، وإنما يأتي لاحقا لمصادر أخرى أصيلة كما سبق ، ومن ثم فإن هذه المصادر الأصلية تحاكم التاريخ ولا يحاكمها ، وتعلوه وتقلمه ، حين يتأخر عنها ويتلوها ، لأنه يستمد بعض شرعية مايقوله ومايحكيه اذا كان في اضرارها ، ولذلك قد يؤخذ به بعد هذه المصادر ، وقد يستغنى عنه احيانا ، والأمر في ذلك يتوقف على اثبات مصداقيته وصحة رواياته .

- كذلك فهو مصدر انتقائي ، فالمؤرخ في رصده للأحداث والوقائع أو الأوصاف أو الأشخاص أو الحجج أو الاراء أو الأزمنة أو الأمكنة لا يحصرها كلها ولا يحصر كل ما روى عنها من روايات ، وإنما يعتمد على تفضيل بعض الروايات على غيرها ، ويتوقف الانتقاء على عدة أمور منها ، طبيعة فهم المؤرخ للتاريخ ومضمونه ، ومنهج رصده للروايات ، والاجتهاد في الأخذ منها ، ودور المنهية في الضغط على عملية الانتقاء ، وموضوع دراسة التاريخ والمصادر المعول عليها ، والنطاق الزمني والمكاني للدراسة ، ومجالها ، وثقافة المؤرخ وعلمه .

- وهو ايضا مصدر تجميعى يقوم على ضم الروايات المتبعثرة فى الموضوع الواحد أو الموضوعات المتعددة ، ويرصد الأحداث ويركمها زمنيا دون تفسيرها غالبا وينقل الروايات المتعددة بسننها احيانا وبدونه احيانا أخرى ، لذلك فهو أقرب الى الوصف ولا يعول عليه مباشرة وانما يحتاج الى عمليات اخرى قبل ذلك مثل ضبط الرواية ونقلها وتحليلها وتفسيرها فى حدود منطوقها .

- كما أنه -لاتقائته واعتماده على التجميع- حمال أوجه ، فلا يخضع لرؤية واحدة، ويمكن تفسيره بأكثر من وجه ، وقد يستخدم لذلك فى الحجة ونقيضها، ويقال بعض آفات البحث العلمى فى الدس والتزييف والتحيز والتجنى والتشويه والطعن .

- ثم انه لا تنفع للاحاطة بمحققه أحادية التفسير لأن شموله وتعدد نواحيه واهتمامه بوصف ورصد ما يتعلق بمجالات الحياة وأنشطتها المتعددة يرفض أن نؤطره اطرا لتصبه فى بوتقة عامل واحد مادى أو روحى أو نفسى أو ماشاكل ذلك ، مما ابتدعته المذاهب المعاصرة فى تفسير التاريخ ، وانما الاقرب الى طبيعته أن يفسر فى اطار منهج ياخذ فى اعتباره كل هذه الأبعاد قدر الامكان كما سنفصل لاحقا .

- يضاف الى ماسبق أن كل منفيه ليس غيبا مجهولا يفترض الوقوف عنده موقف التسليم والاذعان والسكوت عما جاء به ، أو انزاله منزلة العصمة -حاشا تجربة النبوة - وعدم الخوض فى أحداثه ، وانما هو واقع متعلق فى مجمله بعالم الشهادة وان مضى زمانه ، ومن ثم تنخلع عليه كل ما فى طبائع البشر صانعيه من جوانب للصواب واخرى للخطأ - حاشا مقام النبوة - وان كما نلفت النظر الى ان عدم تعلق التاريخ بعالم الغيب أساسا ، والتعبير عن نفسه ككتاب مفتوح لكل قارئ لا يعد مبررا لأن يدخل فيه كل طاعن أو غير ملم بسننه ، وهنا تبدوا أهمية معرفة ضوابط المنهج قبل الخوض فى وقائعه وأحداثه .

- وفوق ماسبق فان التاريخ لا يستمد روافده من فرع واحد ، بل أن أحد ما يميز التاريخ الإسلامى عامة تعدد مصادره ، على ما سنفصل ، وهو ما يتيح القدرة على متابعة الروايات واستكملها ومقارنتها ببعضها واختبار مدى صحتها وان تباينت مناهج هذه المصادر .

- ويبقى ، ونتيجة لكل ماسبق ، أنه مصدر نسى ، فى الأخذ به ، وفى التعبير عن الأحداث والوقائع، وفى مصداقته ، وفى ابتعاده عن التأثير بالاهواء والقناعات السابقة ، وفى موضوعه ومفاهيمه ، وهنا يقودنا الى ماسبق قوله عن تبعيته للمصادر الاخرى الأصلية ، ويقودنا كذلك الى ما سنعرض له لاحقا عن ضرورة ضبط رواياته المتعددة .

هذه بعض المبادئ العامة التى يمكن من خلالها معرفة طبيعة المصدر -التاريخى- الذى تتعامل معه ، وحدود المعرفة التى يستطيعها ، وسنماتها، وهنا يكون التساؤل عن ملامح المنهج المناسب لاكتساب هذه المعرفة التاريخية منطقيا ، ذلك أن من خلال مبادئ المعرفة، ومن خلال منهج

اكتسابها، تكمل الرؤية العامة للتاريخ الإسلامى فى ناحيتين، الأولى تتعلق بماذا يقدم للتنظير السياسى للمفاهيم الإسلامية عامة ولمفهوم العلاقات الخارجية خاصة، والثانية ترتبط بكيف نقرب منه كى يقدم مافى جعبته لهذا التنظير .

وفى الصفحات التالية نشير فى تفصيل موجز الى بعض ملامح منهجية التعامل مع التاريخ الإسلامى لدراسة العلاقات الخارجية فى الإسلام ، وهى فى حقيقتها - وفى نفس الوقت - ضوابط لهذه المنهجية ، لكن مع ملاحظة أمرين :

أولهما : أن ثمة وقفا بالحديث عن هذه الملامح أو الضوابط عند عصرى النبوة والخلافة الراشدة باعتبارهما الفترة النموذج للخبرة الإسلامية التى نحاول أن نستخلص منها بعد المصادر المنزلة الاطار العام للعلاقات الخارجية فى الإسلام من خلال محاور القيم ، والدولة ، وعلاقات السلم ، وعلاقات القتال .

والثانى : أن فهما متكاملًا لهذه الضوابط لاينبغى أن يكون بمعزل عن فهم مثيلاتها اللازمة للاقترب من التاريخ الإسلامى عامة بعد عصر الخلافة الراشدة .

أولاً : تميز موقع السيرة فى التاريخ الإسلامى :

فالمسلمون يتزولون سيرة النبی صلی الله علیه وسلم منزلة خاصة من الاقتداء والاتباع والذَّب عنها من محاولات النيل والافتراء -وان شدَّ بعضهم عن ذلك احياناً- لما تميز به من مكانة باسقة فى بناء التشريع الإسلامى منذ نزول الوحي الالهى فيها على الرسول الخاتم صلی الله علیه وسلم، جعلتها تسبق التاريخ الإسلامى فى عدة أمور أبرزها مايلى :

(١) تفرد السيرة - بعد القرآن - بالحجية على التاريخ :

فالسيرة تملو بقية الحقب التاريخية الإسلامية فى حجية الأحذ. بما ثبت صحيحاً منها والاحتكام اليها بعد القرآن الكريم فى وضع قواعد الاستخلاف الحضارى ، والشهادة على الأمم بموجبه ، وترشيد خطوه وتصحيح حركته ، وهذه الحجية روافدها .

وأول هذه الروافد أن الوحي الالهى تلازم وجوده تنزيلاً على النبی صلی الله علیه وسلم - منذ بعثته ليكون للعالمين بشيراً ونذيراً برسالة الإسلام الى أن قضى نحبه - مع السيرة ، وهذا يدل على أن هذه الحقبة الرائدة اذا كانت قد تعاملت مع الوحي تلقياً وتطبيقاً مما كفل للرسول صلی الله علیه وسلم العصمة من زلل المنهج ، وخطأ الحركة، ولأتمه التمكين فى الارض ، فانها لم تترك من خيار لبقية الحقب التى تتلوها سوى التطبيق فقط ، إما مباشرة اذا كانت نصوص الوحي قاطعة لاجتهاد فيها، وإما اجتهاداً بشرياً وفق ضوابط الاجتهاد الشرعى ، على مافصل علماء

اصول الفقه^(١) . وثاني الروافد أن السيرة النبوية لا تبعد عنه السنة النبوية ، لأن السنة من حيث هي اخبار عما ورد صحيحا عن النبي صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريرات هي في نفس الوقت سيرة وتاريخ ، أما ماورد قبل بعثه فبعضه قد يدخل في نطاق السنة ، مثلما اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسترجع الذكريات للماضية عن العصر الجاهلي ومن ذلك ما ذكره عن حلف الفضول وما أثنى عليه من قيم يركيها الإسلام ، وما ذكره عن حادث شق الصدر أيام طفولته، وبعضه الآخر قد يخرج من نطاقها مما تناقلته الناس للاقتداء به ولا وزن له في التشريع، وإن دونه كتب السيرة والتاريخ كثيرا^(٢) .

ويعنى اندراج السيرة في السنة من ناحية أن السيرة ليست تجربة شخصية انتهت بانتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ، والإسقاط جانب كبير من السنة التي تركها وفرض الإسلام العمل بها ، وفقا للدرجات الالتزام بالحكم الشرعي على نحو ما فصل العلماء في ذلك ، كما يعنى من الناحية الشرعية أن جانبا مهما من السيرة - هو السنة - ونتيجة لما سبق يدخل في نطاق الأمور المتعبد بها لأن هذا الجانب يشكل مع انقراء ركيزة السوء العقيدى والتشريعى الصحيح للإسلام ، وللسنة كما هو معروف ضوابط مهاجية في العمل بها والأخذ منها^(٣) ، كما يعنى من الناحية الاحيرة أن ثمة خيطا دقيقا لايزال متارعا بشأنه فقها ، ضمن بحوث السنة العديدة ، بين ما يرى على أنه داخل في السنة لاعتباره من الأمور التشريعية ، وهو ما انسحب بدوره على السيرة ، وصعب بالتالى من كيفية التميز بين ما يؤخذ منها لمكاته التشريعية، وبين ما يترك منها لابتعاده عن هذه المكانة، دون أن يترتب على ذلك أية تداعيات سلبية تخرج عن نطاق الدين الصحيح^(٤) .

وثالث الروافد أنها أصح سيرة وصلت إلينا - رغم ما أحاطها من مطاعن الحاقدين ، وما أخذ المغرضين وافتراعات الوضاعين - بما يدع مجالا للشك في وقائعها البارزة ، أحداثها الكبرى ، مما يسر لنا معرفة ماضيف إليها في العصور المتأخرة من أحداث أو معجزات أو وقائع أوحى بها العقل المريض الراغب في زيادة اضعاء بعض الصفات على الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر

(١) انظر على سبيل المثال في هذه الضوابط : شهرستى ، الملل والنحل ، القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م ، ج ١ ، ص ١٩٨ - ٢٠١ ؛ الامام السيوطى ، تقرير الاستاد في تفسير الاجتهاد ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ، ص ٢٨ - ٥٢ .

(٢) انظر د. عبد العليم عبد الرحمن خضر ، المسلمون وكتابة التاريخ - دراسة في تأصيل الإسلامى لعلم التاريخ ، بلون ، ١٩٨٧ ، ص ٦٧ .

(٣) انظر في ذلك : د. يوسف القرضاوى ، كيف تعمل مع السنة ، معالم وضوابط ، دار لوفاء والمعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ، ص ٩٣ - ١٨٤ .

(٤) انظر : د. موسى شاهين لاشين ، السنة والتشريع ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، هدية مجلة الأزهر عدد شهر شعبان ١٤١١هـ ، ص ٢٢-٤٧ .

مما اراد الله لرسوله ان يكون عليه من جلال المقام ، وعظمة الرسالة وعظمة السيرة ^(١) ، وهنا ينبغي ملاحظة :

(أ) أن بعض المؤرخين جمع بين صفتي المؤرخ والمحدث في تأريخهم للسيرة كابن اسحاق والطبري وابن الاثير وغيرهم ، وقد افادوا في ذلك من منهج المحدثين بالتزام سرد الأسانيد ومحاولة اكمال صورة الحادث عن طريق جمع الأسانيد ، ومحاولة اكمال صورة الحادث عن طريق جمع الأسانيد احيانا ، أو سرد الروايات التي تشكل وحلة موضوعية تحت عناوين دالة على هذه الوحدة ^(٢) ، واذا كان هذا مسلك البعض فان ذلك لا يمنع من القول بأن سائر الذين كتبوا في السيرة أهتموا بجمع ما يمكنهم من الروايات وتلويدها ، دون أن يشترطوا الصحة فيما يكتبونه ، واحالوا القارىء على الأسانيد التي اوردوها ليعرف الصحيح من الضعيف ، ويشذ عن ذلك البخارى ومسلم ^(٣) في صحيحيهما .

(ب) أن كتابة السيرة على مسلك المحدثين الاوائل لم تأت بشكل منظم في البداية بل كتب المحدثون تاريخ السيرة في احاديث متفرقة "ومن غير ترتيب ولا جمع للموضوعات ، فلما رتب الاحاديث في ابواب وجمع منها ما يتعلق بكل باب على حدة كالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد الى غير ذلك ، جمعت السيرة في ابواب مستقلة وكان من اشهرها باب يسمى المغازى والسير ^(٤) في كتب الحديث والسنة خاصة اشهرها واصحها وهما صحيحا البخارى ومسلم .

(ج) أن اعتماد بعض المؤرخين المعاصرين على عدد من مصادر التأخرين كمصادر أساسية ، وانغلاقهم واحدا أو أكثر من المصادر الأساسية أوقعهم في ثغرات عانت منها ابائهم ، ودفعهم الى اضافات لاتعرفها المصادر الأولى ، مما أدى إلى تضخيم وقائع السيرة ، وازدحامها بالباطل اليها ، لذا وجب الحذر من هذا المنحى بعرض كافة الروايات التي أتى بها هؤلاء المعاصرين على معطيات القرآن والسنة ، والمصادر الأولى الموثقة ، وعلى مقولات العقل الخالص ثم على الأرضية التاريخية التي تحركت فوقها الأحداث ونمت ، فما انسجم مع هذه الموازين اخذ به ، وإلا ضرب به عرض

(١) انظر : د. مصطفى السباعي : السيرة النبوية . دروس وعبر ، القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٨٨ ، ص ٧ ،
عبد الحميد المرملة . مد تدرس السيرة ، في : ندوة السيرة ، طرابلس : جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ١٩٨٦ ، ص ص
١١ - ١٢ .

(٢) انظر : د. أكرم ضياء العمرى : المجتمع المدني في عهد النبوة - الجهاد ضد المشركين - محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في
نقد لروايات التاريخ ، بلون ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ، ص ٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤) انظر : د. عبد العظيم عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .

الحائط واسقط من حساب التأريخ للسيرة^(١) ، وكفى مافعله المتغربين والمستشرقين في هذا السياق^(٢) .

ورابع الروافد أن السيرة النبوية هي منطلق التعاليم الإسلامية التي انزلت في الوحي ، وشكلت المنهج الإلهي للسلوك الفردي والجماعي ، كما أنها في ذات الوقت منطلق أول تجربة إنسانية طبقت هذه التعاليم ، فكانت بمثابة النموذج الواجب الاقتداء لكل البشر أينما حلوا وحينما أقاموا ، ومعنى ذلك أن النموذج في السيرة يربط بين المنهج الموحى به والواقع الذي اعتقه وتعانق معه . ومن خلالهما معا - المنهج والواقع - انسابت رسالة الإسلام تحقق القدوة الصالحة الشاملة لجميع النواحي الإنسانية لمن ارتضى الإسلام ديناً ، وعقيدة التوحيد سيلاً ، ومحمداً صلى الله عليه وسلم رسولا هادياً . وآخر الروافد أن السيرة ميدان فسيح استقى منه المسلمون القواعد الأساسية الصحيحة لبناء علوم الأمة ، مما لم تقلعه أى حقبة تاريخية تالية ، خاصة العلوم التي تتعلق بالشريعة مباشرة ، فأبواب كثيرة من الفقه وأصول الفقه مثل أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمطلق والمقيد ، والجزئى والكلى ، والمحكم والمتشابه من الأحكام ، والاحتجاج ، وجدت في السيرة مورداً خصباً صافياً لاستخلاص المبادئ والأصول ، ليس لاعتبارها الفترة التي شهدت نماذج كثيرة لأحكام هذه الأبواب ، وإنما لأنها أيضاً تربط هذه النماذج بأصدق وأثبت فترة اعتمدت على الوحي وتطابقت مع ما جاء به - قرآناً وسنة - في شؤون الحياة .

(٢) تكامل النبوة والإنسانية في السيرة :

فالوحي هو الذى ربط النبوة بالإنسانية في السيرة فأضفى عليها حصانة وظهراً ثم يبلغهما أى عصر آخر في التاريخ الإسلامى ، وفرض على الحياة العامة منهجاً وسطاً في العقيدة والشريعة ، وفى العبادات والمعاملات ، وفى القيم والأخلاق هو الأساس للهوية الإسلامية ، لقد كان محمد صلى الله عليه وسلم - صاحب هذه السيرة - رسولا يوحى إليه من ربه وكان فى الوقت ذاته بشراً سوياً ، فجمع بين شرف النبوة وعظم عطائها وفيضها وبين عظمة البشرية وحسن سيرتها ، وبهذا الجمع حقق للمسلمين اسمى صور التماسك والفاعلية والانجاز التى يمكن أن تطمح إليها أمة من الأمم ، وذلك بعد قرون من التمزق والافساد فى الجاهلية الأولى ، فلم تطغ النبوة على البشرية ، ولا البشرية على النبوة ، بل فى الوقت الذى كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتلقى الوحي من ربه ويتزل عليه خير السماء منجماً ، كان يمارس حياته ويدعو المسلمين الى ممارسة حياتهم مثله فى صورة مشرفة للإنسان الذى يمارس إنسانيته على كافة المستويات ، ويتشكل مع

(١) انظر : د. عماد الدين خليل : دراسة فى السيرة ، القاهرة : دار الوفاء ، د.ت ، ص ٧ .

(٢) انظر نماذج عديدة لذلك وردت فى : د. جمال عبد الهادى و د. وفاء محمد رفعت ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى للطحاوي ، القاهرة : دار الوفاء ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، مواضع متفرقة ، أبو الوفاء أحمد عبد الأعر ، لتأمر على التاريخ الإسلامى ، القاهرة ، بدون طبع ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، مواضع متفرقة .

مواقع الحياة ، ويشكل فيها كما اراد الله لها أن تكون، مؤسسة على إيمان قوى لا يخالجه شك ، وعمل صالح لا يخالطه رياء ^(١) .

لم يتجرد الرسول صلى الله عليه وسلم اذن من بشريته ولم ينخلع منها أو يتنكر لها ، أو يفرض على الناس أن يخلعوا عليه مالا يستحق ، لأن الوحي الذى كان يتنزل عليه أعلمه أنه ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ ^(٢) ، وإنما عاش كل مشاعر الانسانية فى العزلة والاختلاط ، والخوف والرجاء ، والفقر والغنى ، والفرح والحزن ، كما عاش اماما حكيما ، وسياسياً مخططاً ، ذاق حلاوة النصر كما عانى مرارة الهزيمة ، وهو فى كافة الأصول والأحوال والظروف كان يحيا على منوال واحد فى الخلق القويم والسلوك غير المسبوق ^(٣) لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم ﴿٤﴾ .

وهنا تلفت النظر الى أمرين ، أولهما أن نموذج الرسول صلى الله عليه وسلم فى تحقيق التكامل بين النبوة والانسانية بما تمخص عنهما فى المهج ، ليس فيه من تعجيز البشر بعده شيئاً فى مسيرتهم نحو الارتقاء والسمو عبر التاريخ ، وإلا ما كانت الدعوة الى الاقتداء بأسوته الحسنة والحرص على تلمس خطاه ، والأمر الثانى أن هذا النموذج رغم ذلك لا يجسد سيرة بطل أو عبقرى ، أو مصلح ، أو مناضل ، أو ثورى ، أو اشتراكى ، أو ماشاكال ذلك من مسميات حاول البعض من المعاصرين الصاقها بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وشخصه ، ذلك ان أيا من هذه المسميات يعجز عن ادراك كنه العظمة والاعجاز فى هذه السيرة وهذه الشخصية ، القائم على تكامل النبوة والانسانية كما ذكرنا ، وقد صدق ابن حزم عندما قال " فان سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن تدبرها تقتضى تصديقه ضرورة ، وتشهد له بأنه رسول الله حقاً ، فلو لم تكن له معجزة غير سيرته لكفى " ^(٥) .

(٣) تفرد السيرة بثبوت كثير من المعجزات الإلهية :

وهى المعجزات التى تلازم وقوعها فى بعض فترات السيرة بحوارات معينة ومواقف خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وقد عددها البعض مائتين ألفاً ، وعددها آخرون ألفاً ، وهذا ليس

(١) انظر : د. محمد كمال شبانة ، حول السيرة وآدابها ، القاهرة: المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٠ هـ -

١٩٨٩ م ، ص ٧ .

(٢) آل عمران / ٧٩ .

(٣) انظر : د. محمد كمال شبانة ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٤) لقوة / ١٢٨ .

(٥) نقلاً عن د. محمد كمال شبانة ، مرجع سابق ، ص ٧ .

مقام تناول كل منها بتفصيل ، فكتب دلائل النبوة ، فضلا على كتب السنة والسيرة والتاريخ الموثق أفاضت في ذلك ^(١) ، لكن ما يهمننا أن تفهم هذه الخوارق التي غير الحق تعالى من خلالها قوانين الاشياء ، وعدل من طبائعها في ضوء الآتي :

(أ) أنها جاءت - بالاضافة الى المعجزة الخالدة البانية التي جسدها القرآن الكريم - سواء كانت مادية - كاتزال المطر وارسال الملائكة للقتال مع المسلمين يوم بدر ^(٢) أو غير مادية - كسليط النعلس يغشى طائفة من المؤمنين يوم أحد ^(٣) - (لنؤكد أن حرق عادات بعض الأمور وقوانينها يتطلب قدرة أعلى من القدرة البشرية، يدها مقاليد هذه الامور ، وهذه القدرة في يقين المسلم مردودة الى الله تعالى ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الارض﴾ ^(٤))

(ب) كما أنها تعلن أن نصر الله دعوته - وهي في مرحلة التمكين الأولى في عصر النبوة - قد تطلب في بعض الأوقات التدخل المباشر بتسخير بعض الجنود التي لا يحيط علما بقدرتها على تحقيق النصر الا الله ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ ^(٥) ، وقد ترى هذه الجنود على انها أهون من ذلك في الموازين البشرية ، غير أن أمرها يجب ان لا يقاس بمثل هذه المقاييس البشرية ، مادامت في مقياس الله أقدر على اداء ما حملت به من تكاليف قد يحار العقل البشري في كيفية أدائها لها بأمانة واقتدار وطاقاة على التنفيذ ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء﴾ ^(٦) .

(ج) أن مادون للقرآن الكريم من المعجزات التي ارتبطت بحوادث معينة في السيرة لم يبق منها للأمة الإسلامية إلا العبرة والعظة فضلا على التصديق ، ومن ثم فليس لبشر كائنا من كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم أن ينسب شيئا منها اليه أو الى غيره ، كما أن هذا لا يعنى بالمقابل أن زمن تسخير هذه المعجزات في حركة التاريخ الإسلامي قد ولى بوفاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، ذلك أن مقاليد هذا التسخير ابتداء وانتهاء بيد الله وحده يسيره كيف يشاء وأنى شاء ، دون اعتبار لزمان أو مكان عند التنزيل ، وان تشكلت للمعجزات احيانا دون القرآن الكريم مع

(١) انظر بعض هذه المعجزات في السوطي ، الخصائص الكبرى ، بيروت : دار القلم ، د.ت ، ج ١ ، ص ١٩٧ ومبطلها ؛ يوسف بن سماعيل قبهاني : حياة الرسول وفضائله للسمي بالانوار المحمدية من اللوالب اللنية ، بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، ١٤٠٧ - ١٩٨٦ ، ص ٣٤٧ ومبطلها .

(٢) الانفال / ١١ .

(٣) آل عمران / ١٥٤ . وانظر في اعتبار هذه المعجزات من أدوات تحقيق الأمن في الرؤية الإسلامية : مصطفى منجود ، مرجع سابق ، ص ص ٧٦ - ٨٢ .

(٤) طه / ٤٤ .

(٥) النور / ٣١ .

(٦) الفتح / ٤ .

الواقع الذى شهدها ، وكما سيرها الحق تعالى قبل عصر النبوة الخاتمة لتتصر رسلاً مبشرين ومنذرين - مثل ما حدث من ابطال طبيعة النار فى الاحراق لحفظ نبي الله ابراهيم من مكر قومه اذ أجمعوا امرهم على احراقه برمييه فى النار^(١) - وما جرى من خوارق بعصى نبي الله موسى عليه السلام لتثيت دعوته فى وجه طغيان فرعون مصر وكفره بالتوحيد^(٢) - ثم سيرها لتتصر رسوله الخاتم، فانه سبحانه قادر على أن يأتى بها بعد ذلك وفق سنن مجريها وقوانين يشرعها ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾^(٣) .

(د) إن إثبات المعجزة القرآنية الخالدة وتقى بقية المعجزات الثابتة بالنقل الصحيح إنما هو فى الحقيقة - فوق مافيه من ازدواج فى أمر الإيمان - خضوع وانصياع للفكر المادى ، والفلسفات الوضعية التى تنكر كل ماهو غير محسوس ، وترفض كل خارق لطبائع الامور ، انطلاقاً من رفضها لعالم الغيب الذى يقيمه الإسلام بجوار عالم الشهادة ، مثل هذه المعجزات الالهية لا ينبغي أن تناقش فى ضوء المنطق ، أو فى ظل الاحتكام للعقل المجرد من الإيمان ، ولا على أساس من الأسباب والمسببات وإلا ما كانت معجزات بالمرة^(٤) ، وهو سبحانه ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾^(٥) .

(هـ) أن بعض هذه المعجزات لم تأت لتركى فى المسلمين - رسولا وامة فى عهد النبوة - روح الدعة والاسترخاء والتكاسل والتواكل ، اعتماداً على التدخل الالهى ، بقدر ما أتت لتثبت أن مثل هذا التدخل - بصرف النظر عن شكله وجنوده - إنما اراده الله تعالى - وهو أعلم بما اراد - لينصر به إيماناً به متواجداً ، واستعانة به مكفولة وجهداً له مبذولاً ، وعملاً لأجله مؤدى ، وجهاداً فيه قائماً ، ولكن كل ذلك رغم حشد مافى الوسع وبذل أقصى ما يطاق مستضعف فى مواجهة الظالمين ، فهنا يأتى التدخل ليأخذ باليد فيقوى الاستضعاف ، فيتصر معه ليعلو الحق ، حدث هنا فى السيرة وحدث بعدها ، وهو قابل للحلوث ابداً وان تغير شكله وفقاً للقانون الالهى الذى يربط النصر فى حركة التاريخ بنصر الإيمان فى قوله تعالى ﴿ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز﴾^(٦) .

(١) الانبياء / ٦٨ : ٧٠ .

(٢) الاعراف / ١٠٧ : ١١٩ .

(٣) فاطر / ٤٣ .

(٤) انظر : د. أكرم ضياء العمرى ، مرجع سابق ، ص ١٨ ، د. محمد لطيف النجار ، سيرة الرسول (صلى) فى ضوء

الكتاب والسنة والدراسات الإسلامية المعاصرة ، القاهرة : مكتبة الجمعة الأزهرية ، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م ، ص ٨ ؛ د. محمد

سعيد رمضان البوطى ، فقه السيرة ، بلون ، الطبعة السادسة ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ، ص ٢٥ .

(٥) الانبياء / ٢٣ .

(٦) الحج / ٤٠ .

(٤) السيرة ومبتدأ التاريخ للإسلام :

لاشك أن السيرة هي مبتدأ حركة التاريخ الإسلامي مع ختم النبوة بالرسول صلى الله عليه وسلم، فهي أولى حلقات هذا التاريخ ، والتي على هداها تتابعت الحلقات من بعدها على اختلاف في القرب منها أو البعد عنها ، لكن اذا كان هذا صحيحا ، فصحيح ايضا مانبه اليه البعض من ضرورة اعتبار البداية الحقيقية لتاريخ الأمة المسلمة - حيث الواقع التطبيقي لدين الإسلام - ترتبط بتزول آدم عليه السلام الى الارض ليشكل وزوجته نواة أول مجتمع مسلم ﴿وقلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون﴾^(١) ، ومن لدن ادم وحتى الرسالة الخاتمة فى عصر النبوة تتابعت مسيرة التاريخ الإسلامى بعد أن غرس الحق تعالى عقيدة التوحيد فى فطرة بنى آدم ، وأخذ العهد عليهم أن يفردوه بالربوبية المطلقة ﴿واد أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهلهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾^(٢) ، ثم تالت دعوة الانبياء الى الإسلام قبل محمد صلى الله عليه وسلم وغايتهم جميعا الاذعان لعبودية الله فى جميع مناحى الحياة ، وأرسل الله رسله الى الامم يردون بنى ادم فى كل مكان الى ربهم الحق ودينهم الحق ﴿ولقد بعثنا فى كل امة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾^(٣) . وان اختلفت شرعة كل رسول ومنهاجه فى الدعوة ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾^(٤) .

إن اخشى ما يخشى أن ينظر الى السيرة على انها وحدها بداية تعامل البشر مع رسالة التوحيد وماعداها من قرون سابقة هو جاهلية وكفر بالله كالذى كان عليه العرب قبل ابتعاث الرسول صلى الله عليه وسلم ، فذلك مناف لما تحدث عنه القرآن نفسه وما تحدث عنه الرسول صلى الله عليه وسلم فى سته ، ومسقط لجهود الانبياء قبله فى تعييد النلس لربهم ، ومن ثم فقد التاريخ الإسلامى حقبة مهمة تمثل الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه ، ومن بعده سنتها وعبرها ، ناهيك عما فى ذلك من تأييد لدعاوى باظلة تنظر الى الإسلام على أنه حقبة لاتمد الطرف الى أكثر من بعثه محمد صلى الله عليه وسلم أما ما قبلها فلا شأن للإسلام به^(٥)

(١) البقرة / ٣٨ - ٣٩ .

(٢) الاعراف / ١٧٢ .

(٣) النحل / ٣٦ .

(٤) المائدة / ٤٨ .

(٥) انظر : د. جمال عبد الهادى و د. وفاء محمد رفعت، مرجع سابق ص ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٥) تعدد مصادر السيرة وسبقها في التدوين :

تشير الدلائل الى أن أقدم أنواع التأليف التاريخي ظهورا هو الاهتمام بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، وجمع أخبارها والتأليف في حوادثها وأخبارها لمقام الرسول صلى الله عليه وسلم من الدعوة ومن الأمة ، وقد نشأ الاهتمام بالسيرة مقرونا بالاهتمام بالسنة لما تحتويه السيرة من أحكام وتشريعات ملزمة واجب الاقتداء بها على نحو ماسبق الحديث في حجية السيرة ، لذا كانت روايات السيرة وتلويدها والتأليف فيها ممتزجا مع روايات السنة النبوية وتلويدها أحيانا ، ومفردا عنها في أحيان أخرى ^(١) ، ومن هنا يمتاز تناول السيرة دون غيرها من حقب التاريخ الإسلامي بالثراء في التصنيفات والتعدد في المؤلفات الموثقة ، وتكشف متابعة ما كتب عنها عن تنوع في تغطية معظم جوانبها السياسية والاقتصادية والتشريعية والأخلاقية والعسكرية والثقافية والاجتماعية وغير ذلك من جوانب لازال الكثير من المعاصرين يكشفون عنها في ضوء التطور المعاصر لمناهج الكتابة فيها ، وقد ساعد ذلك على وجود تراكم معرفي نه الباحثين الى المنابع التي يمكن الارتواء منها حال الكتابة عن السيرة ، فبجانب القرآن والسنة اللذين يكونان حديث الوحي المعصوم عن السيرة توافرت من كتب التراث وكتب دلائل النبوة وكتب المغازي والسير ، وكتب التفاسير وكتب تاريخ الحرمين الشريفين ، وكتب التاريخ الموسوعية ، وكتب اللغة والأدب ، وكتب الطبقات والتراجم ^(٢) ، كما توافر من مؤلفات المعاصرين الكثير على اختلاف في المنهج ^(٣) .

- فمنهم من أقام منهجه على المحافظة على الحقيقة العلمية ما أمكن ، بل وخدمتها بتحقيقها وفق قواعد علمية منهجية مبنية على علم الدراية ، فضلا على اضافة استنباطاتهم التي لم يتعرض لها السلف ، نظرا لعدم حاجة زمنهم اليها لكثرة العلم وذيوعه ، وتفرغ الناس له .

- ومنهم من أقام منهجه على تقليد الغرب في جعل العقل حكما في كل شيء ، أما كون الخير لا يحتمل إلا الصدق فلا اعتبار له عندهم ، ولاميزان لصحة الرواية ، ولاعتبار لصحة السند ،

(١) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، د. محمد سعيد رمضان البوطي ، فقه السيرة ، بلون ، ط ٧ ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ص ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) انظر في مصادر السيرة : د. فاروق حمادة ، مصادر السيرة وتلقيها ، الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م ، ص ٣٥ ومبعلها ، د. محمد سعيد رمضان البوطي ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

(٣) انظر : د. عبد المهدى عبد القادر ، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ، القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص ص ٥٠ : ٥٦ ، الجدير بالذكر أن المؤلف ضرب الأمثلة لهذه الاتجاهات لثلاثة للعصر في التأليف في السيرة ، وقد عمد د. عماد الدين خليل في مقلمة مؤلفه "دراسة في السيرة" الى بيان ما سطرت عليه أخطاء المستشرقين في تلويدهم للسيرة في مؤلفاتهم ، انظر ص ص ٥ - ٣٤ . وانظر ايضا ما أورده د. محمد سعيد رمضان البوطي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٣ - ٢٩ .

وانما موافق العقل قبلوه وإلتركوه ، وان ثبت انكروا المعجزات والخوارق وراحوا يصورون
الرسول صلى الله عليه وسلم على غير حقيقته .

- ومنهم من أسس منهجه على جمع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية المتعلقة بموضوعات
السيرة واطافة هذه النصوص الى كتب السيرة والهدف من وراء ذلك تأكيد حقائق السيرة ،
واضافة جديد اليها من خلال الجمع بين علوم التفسير والسنة والسيرة ، والتدقيق فى بعض أشياء
فى كتبها لأن الجمع بين العلوم الثلاثة السابقة يزيد الأمور تدقيقاً وتمحيصاً ويثري هذه العلوم
بعضها .

ثانياً : تحليل مواقف الصحابة فى الحياة السياسية :

تمثل فترة عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة فى الضمير الإسلامى مكان الريادة خير القرون
فى التاريخ الإسلامى وفق الحديث الذى رواه البخارى "خيركم قرسى ، ثم الذين يلونهم ، ثم
الذين يلونهم" ^(١) والخير هنا ليس امتيازاً استحققه شاغلوا هذه الفترة لذاتهم وكفى ، وانما لأنهم
فوق ذلك كانوا أكثر الناس التزاماً بالأصول المنزلة فى قوة الإيمان ، وصدق العقيدة ، ونصرة
الدين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والجهاد فى سبيل الله سلماً أو قتالاً ، والمحافظة على
الشريعة وتبليغها للناس ، رغم ما حدث من فتن فى عصر الخلافة .

وحين يُراد بناء لأطر للمفاهيم الإسلامية والنماذج فى أى حقول المعرفة السياسية فخلق أول
يؤسس البناء عقيدة وقيماً على أقرب نموذج جدير بالافتداء فى المجتمع الإسلامى وليس ثمة نموذج
أولى بذلك من عصر الايناع الحضارى الشامل فى عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، فالحق تعالى
قد أوجب الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كملبغ لمنهج الرسالة الخاتمة ﷺ لقد كان لكم فى
رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﷻ ^(٢) ، وزكاه
وأصحابه مجتمعين ﷺ محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً
سجداً يتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم فى
التوراة ومثلهم فى الانجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع
ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيماً ﷻ ^(٣) .

- من هنا فإن تحليل مواقف الصحابة فى الحياة السياسية فى صدر الإسلام يعد من المسائل
الشائكة أيا كان مستوى الدراسة ، وأيا كان مدخل التحليل السياسى لها دولة أو قيما أو سلماً
أو قتالاً أو غير ذلك ، ذلك أن الناظر فى هذه المواقف غالباً ما تنازع وجهتا نظر على طرفى

(١) رواه البخارى . نظرين حمر ، فتح البارى . القاهرة : مكتبة لكتيات لازهرية ، ١٣٩٨ - ١٩٧٨ ، ج ١٢ ،

ص ٤٥ .

(٢) الاحزاب / ٢١ .

(٣) لفتح / ٢٩ .

نقيض ، احدهما يتزعمها طائفة من العلماء من السلف ومن الخلف ، يعتبرون في الكف عن الخوض في سيرة الصحابة طريقا أقوم ، تبرئة للذمة والدين لأن ﴿ تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ﴾^(١) والثانية لاترى غضاضة في الولوج في هذا اليم المحفوف بالمخاطر ، على خلاف بين مترجميها في منهج الولوج وضوابطه .

وبقدر مافى الوجهة الاولى من اثار للعافية دونها طى صفحة مهمة في التاريخ الإسلامى دون افادة أو استفادة ، واسقاط لحجة الاقتداء بها وهو واجب بالمعنى السالف ، واغفال للفوائد الجمّة من دراسة هذا التاريخ على نحو مافصل كثير من المؤرخين^(٢) ، نقول هذا دون تحقير للدواعى التى أدت بأصحاب هذه الوجهة الى اعلان ما أعلنوه ، من خشية الانتقاص من الصحابة ، أو الطعن في خلقهم ودينهم ، أو التعريض بهم ، أو جلب الغضب لهم والكراهية بسبب ما شجر بينهم من فتن ، أو ماشاكل ذلك من أسباب قد توقع في الحرح والمؤاخنة بموجب الشرع ، مما يجعل الاولى في هذا المقام سد النرائع ، ودرأ المفسد ، وازالة الضرر الواقع على الامة بفعل ذلك^(٣)

بقدر ذلك كله بقدر مافى الوجهة الثانية من جسارة وجراءة ، مرفوضة إن كان الطاغى عليها شطط المنهج ، وانحراف التحليل ، ومطلوبة ان كان الغالب عليها العدل في المنهج والاستقامة في التحليل ، والعقل المسلم الواعى بعد الشرع هو الذى يميز الخبيث من الطيب ، وهو الحكم في التفرقة بين ماهو مرفوض وماهو مطلوب .

فأما المرفوض فكل مايتناول سيرة الصحابة رجما بالباطل وطمسا لحقائق الأمور وتزييفا لها ، أيا كان شكله من تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف المغالين ، وأيا كان رائده من أصحاب الاهواء والبدع والفرق ، ودعاة التغريب والعلمانية ، ومن على شاكلتهم من المستشرقين ودعاة الانسلاخ الحضارى ، ومنطق الرفض هنا له ما يبرره .

فمنهج كهذا من شأنه حرمان اجيال المسلمين "من القدوة الصالحة التى من الله بها على المسلمين ليتأسوا بها ، ويواصلوا حمل امانات الإسلام على آثاريها ، ولا يكون ذلك الا اذا ألموا بحسناتهم وعرفوا كريم سجايهم ، وادركوا أن الذين شوهوا تلك الحسنات وصوروا تلك السجاي بغير صورتها ، انما ارادوا أن يسيئوا الى الإسلام نفسه بالاساءة الى أهله الأولين"^(٤) .

كما أن مثل هذا المنهج مفض الى التشكيك في مصداقية رسالة الإسلام ، بالتشكيك في طريقة تلقيها ونقلها عبر أجيال متلاحقة ، وفي ذلك يروى عن صالح بن أحمد الحافظ " قال :

(١) البقرة / ١٣٤ ، ١٤١ .

(٢) انظر ما جمع من آراء للمؤرخين في فوائد التاريخ لوردها محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ص ٥١ - ٨٦ .

(٣) انظر ما جمع من آراء السلف في الكف عما شجر بين الصحابة في المرجع السابق ، ص ص ٢١٦ - ٢٢٩ .

(٤) انظر : ابن العربى ، العواصم من القواصم ، تحقيق عمى الدين الخطيب ، المطبعة السلفية : القاهرة ، الطبعة الخامسة ،

١٣٩٩ ، ص ٦ .

سمعت أبا جعفر أحمد بن عبدل يقول : سمعت أحمد بن محمد بن سلمان التستري يقول : سمعت أبا زرعة يقول : (إذا رأيت الرجل يتقص احدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعلم انه زنديق ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق ، والقرآن حق ، وانما أدى إلينا هذا القرآن والسنة أصحاب رسول الله ، وانما يريدون ان يجرحوا شهودنا ليطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى) ^(١) .

وهذا المنهج أيضا يحمل من الاساءة الى الإسلام الكثير لانه يسيء الى أهله الأولين من حيث يتزع من المسلمين ثقتهم في صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن ثم ثقتهم في أولئك نفر الذين قادوا مسيرة التطور الحضارى ابان عصر النبوة وبعده ، بما لذلك من تداعياته العقيدية والنفسية السلبية على الأمة الاسلامية .

كذلك فهذا المنهج المشوه المرفوض يكرس الشعور بالدونية ونقص الثقة في الذات بين المسلمين، ذلك أن المسلم حين يتلو آيات القرآن الكريم ، ويقرأ الأحاديث النبوية التي تعدل الصحابة وتركى خلقهم ودينهم ، ثم يجد الواقع المخلوق بفعل هذا المنهج ، ومن حيث لا يدري للمسلم - فى اتجاه مغاير لهذا العدل وتلك التركيبة سوف تستبد به عوامل الخيرة والالتباس ، وحيث أن صوت الباطل فى هذه المعركة هو الأعلى ، فقد تتابته حالة من اليأس والأحباط ، وهما من مقدمات تكريس الشعور بالدونية ونقص الثقة في الذات .

ويبقى أخيراً أن هذا المنهج بكل مثالبه السابقة ينطوى على تليس الفعل البشرى بالنص المنزل، فمادامت سيرة الصحابة على نحو ما اراد سالكوه من باطل ، فلا حرج أن يرد ذلك الى رسالة الإسلام التي أعطت الهوية لهؤلاء الصحابة ، مهما كان فى ذلك من خطأ قياس الإسلام من خلال سلوك تابعيه، وان كان فى السلوك مالىس من الإسلام ، مع ان الإسلام انما انزل ليحكم هذا السلوك ويضبطه ويحاكمه ان زل أو أخطأ ﴿فأحكم الجاهلية يغنون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾ ^(٢) .

وأما ماهو مطلوب وماينبغى أن يكون عليه الخط العام فى دراسة المحاور الاربعة لتأصيل نظرية العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية القيم ، والدولة ، وعلاقات السلم ، وعلاقات الحرب - تأسيسا على الأصول المنزلة - فكل مسلك يتناول سيرة الصحابة متحريرا للحق ومظهرا للحقائق بالعدل والانصاف وان كان فيها - أى السيرة- بعض مايؤلم احيانا ، ومن ملامح هذا المسلك :

أ - عدم الخلط بين عدول الصحابة على معنى أنهم غير متهمين فيما نقلوا عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وعدولهم على معنى أنهم معصومون من الزلل والخطأ كبشر فهم عدول فيما رروا ونقلوا إلينا من أحكام الشرع فلا يتطرق الكذب أو الاختلاق بينهم لما كانوا عليه من

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(٢) للآئدة / ٥٠ .

الاحترار عن ذلك غاية الاحتراز، فهم عدول لتعديل الله لهم وثأته ﷺ والسابقون الأولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم ﴿١﴾ ، ولتعديل الرسول لهم وثأته ، ففى الحديث "النجوم أمانة للسماء ، فاذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد ، وأنا أمانة لأصحابى فاذا ذهبت أتى أصحابى ما يوعدون ، وأصحابى أمانة لأمتى ، فاذا ذهب أصحابى أتى أمتى ما يوعدون" (٢) . والذي ذكره العلماء فى عدالة الصحابة وحرمة ثلبيهم بما يشينهم هو مذهب أهل العدل والحق من أهل السنة ، وعلماء الاثر ، ولا عبرة بخلاف من خالف فى ذلك من أهل البدع والأهواء مثل الرافضة وبعض فرق الشيعة والمعتزلة وغيرهم ، ولأمن تابعهم ممن قلدهم قديما وحديثا (٣) . أما انهم عدول بمعنى انهم متزهون عن الوقوع فى الذنوب والاعطاء ، أو أن كل افعالهم صدرت عن صواب لم يتسلل اليه الزلل احيانا ، فذلك يعطيهم مقام العصمة الذى لا ينبغي لأحد غير الانبياء والمرسلين وهو ما لم يقله أحد ، يقول العلامة محب الدين الخطيب " ونحن المسلمين لانعتقد العصمة لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكل من ادعى العصمة لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كاذب ، فالانسان انسان ، يصدر عنه ما يصدر عن الانسان ، فيكون منه الحق والخير ، ويكون منه الباطل والشر ، وقد يكون الحق والخير فى انسان بنطاق واسع فيعد من أهل الحق والخير ولا يمنع هذا من أن نكون له هفوات ، وقد يكون الباطل والشر فى إنسان آخر بنطاق واسع ، فيعد من أهل الباطل والشر ، ولا يمنع هذا من أن تبدر منه بواحد صالحات فى بعض الأوقات " (٤) .

ب - أن من اخلق الإسلامى للمسلم أن ينسب الفضائل إلى أهلها بلا جحود أو نكران فيقدر أهلها ويتزلم منازل هذه الفضائل ، ويستغفر لهم إن كان صدر عنهم ما يشين احيانا ﷺ والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ﴿٥﴾ ، واذا كان هذا من خلقه مع المسلمين عامة فكيف المسلك مع الذين حفظوا دين الله وبصروه وبنلوا الغالى والرخيص فى سبيل ذلك ، لاشك ان الدين يفرض عليه أن يجعلهم أفضل من جميع المعتكفين والمزكين الذين يجيئون من بعدهم أبدا الأبدى ، لذا " يجب على من يتحدث عن أهل الحق والخير اذا علم لهم هفوات أن لا ينسى ماغلب عليهم من الحق والخير ، فلا يكفر ذلك كله من أجل تلك الهفوات ، ويجب على من يتحدث عن أهل الباطل والشر اذا علم لهم بواحد صالحات أن لا يوهم الناس أنهم من الصالحين من أجل تلك الشوائب

(١) التوبة / ١٠٠ .

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح الامام النووي، القاهرة : المكتبة المصرية ، ح ١٦ ، ص ٨٢-٨٣

(٣) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٤) انظر : ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٥) الحشر / ١٠ .

الشاذة من أعمالهم الصالحات" (١)، وهاهو الصحابي ابن مسعود يشرح بعض الأسباب التي صار الصحابة بمقتضاها أهلاً لأحسان الظن والافتاء بقوله "من كان مستأفياً فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنه، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، اختارهم الله تعالى لصحبه نبيه صلى الله عليه وسلم لأقامة دينه، فاتبعوهم على أثرهم، وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم، فانهم كانوا على الهدى المستقيم" (٢).

ج - أن ثمة خطاً فاصلاً بين الوقوف عند حقيقة المواقف التي شارك فيها الصحابة بكل ملاساتها لتبين مافيها مما يخدم منطق التحليل السياسي طبقاً للموضوع الذي يخضع لهذا التحليل - وفق قواعد منهجية سيرد الحديث عنها لاحقاً - وبين الانتقال من ذلك إلى تجاوز حدود المكانة المعترفة لهم في المصادر المنزلة بالتجريح والطعن والقاء التهم بالباطل، فضلاً على إصدار الأحكام بالتكفير والتأثير على نحو مافعل الخوارج وغيرهم، فذلك فوق أنه لا ينبغي لمسلم أن يفعله، وإلا وقع تحت طائلة العقاب الدنيوي والأخروي طبقاً للأحكام الشرعية في سب الصحابة (٣)، فانه لا ينبغي أن يكون الشغل الشاغل في بحثه ودراسته، إذا ليس من العلم في شيء - في رؤية الإسلام - اختلاق الأكاذيب وإطلاق الإباطيل - أيا كانت الأسباب - لأن للعلم اخلاقيات وقيماً ينتهي عندها ويلتزم بها، والا صار لغوا لقيمة له في ميزان الشرع، لأن أصحابه وظفوه في غير مجاله ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها﴾ أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴿٤﴾ وفي الحديث "انما الأعمان بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى" (٥).

د - أن عصر اخلافة الراشدة يعد من أكثر فترات التاريخ الإسلامي فتحة لآبواب الاختلاف والتمزق بين فئات المسلمين وطوائفهم، بعد أن صار التحزب لبعض الصحابة والعلاء لبعضهم الآخر قاسماً مشتركاً بين كثير من فرق المسلمين قديماً وحديثاً، لذا فانه يجب تحري البعد عما يكأ جراح المسلمين ويفتح أبواب الانقسام بينهم من جديد، وإذا كان من مهام البحث العلمي الحرص على الحق والوصول إلى الحقائق، فان من مهامه الأخرى أن يكون لبنة في تدعيم

(١) انظر: ابن العربي، مرجع سابق، ص ٣.

(٢) انظر: ابن الدبع لثباتي، تيسير الأصول إلى جامع الأصول، القاهرة: مكتبة الحلبي ١٩٣٤ م، ج ١، ص ٢٦.

(٣) انظر آراء بعض أئمة السلف وهم ابن حجر العسقلاني وابن تيمية وابن عابدين في حكم سب الصحابة، رسالة موجزة صادرة عن دار الانتصار بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ م.

(٤) الاعراف / ١٧٩

(٥) رواه البخاري ومسلم: انظر النووي، رياض الصالحين، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، د.ت، ص ٤ - ٥.

التماسك والاتلاف بين صفوف الجسد السياسى ، لامعولاً يهدم جدار هذا التماسك وذلك الاتلاف ، والا اضحى ضرراً واجب الازالة ، ومفسدة وجب درؤها .

- فالباحث فى سيرة الصحابة عليه اذن أن يوقن أن الخط دقيق جدا بين قفل باب الاختلاف وفتح حال تناول هذه السيرة ودراستها، وأن تكون لديه إجابات مقنعة عن عدة تساؤلات للحفاظ على هذا الخط ، ومنها هل ثمة تعارض بين مقتضيات التحليل العلمى الرصين لهذه السيرة ومقتضيات انزال أهلها المنازل المعتبرة لهم فى الشرع وفى الوعى الجماعى الإسلامى دون تفريط أو افراط ؟ وكيف يدرأ التعارض ان ظهر احيانا بين كلا النوعين من المقتضيات؟ وماالسييل الى تحاشي الدخول فى أسر الانقسام المذهبى الذى قادته الفرق الإسلامية عند دراسة هذه السيرة ؟ وكيف يمكن تدارك الوقوع فيه فيما لو حدث ؟

هـ - ان اختيار المصادر الموثقة فى نقل الاحداث التى شارك فيها الصحابة بالقول والعمل من المقدمات اللازمة لاستقامة المنهج فى تحليلها ، من هنا يبرز فى المقدمة ماحكاه القرآن الكريم عنهم وعن مسلكهم فى عصر النبوة ، وماروى من أحاديث نبوية صحيحة فى هذا الصدد ، وماذكره شراح هذه الاحاديث خاصة فى صحيحى البخارى ومسلم ، يضاف الى ذلك اللجوء الى المادة الثرية عن هؤلاء الرواد مما دون صحيحا فى كتب الطبقات والتراجم ، ومنها كتابات ابن سعد فى " الطبقات الكبرى " ، وابن الاثير فى " أسد الغابة " ، وابن حجر فى " الاصابة " ، وابن عبد البر فى " الاستيعاب " . . " ناهيك عما هو ملون عنهم موثقاً فى بطون كتب التاريخ المشهورة وعلى رأسها تاريخ الطبرى المعروف بتاريخ الرسل والملوك ، والذى عده كثير من المؤرخين اللاحقين أسنلهم فى النقل عن الصحابة مثل ابن الاثير الذى ذكر فى مقدمة مؤلفه "الكامل فى تاريخ" كيف عول عليه فى كثير من اخباره^(١) .

ثالثاً : ضبط الرواية التاريخية:

لما كانت عملية الاخبار أساساً معتمداً فى نقل حوادث التاريخ ووقائعه - حيث أن التاريخ فى حقيقته خبر عن حدث وقع وانتهى ، ولايزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من

(١) يقول ابن الاثير " . . فابتدأت بتاريخ الكبير لذى صنفه الإمام أبو جعفر الطبرى ، اذ هو الكتاب المعول عند الكتافة عليه ، والمرجوع عند الاختلاف فيه ، فأخذت مافيه من جميع تراجمه لم أخل بترجمة واحدة منها فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعها واضفت منها الى ما نقلته من تاريخ الطبرى ما ليس فيه ووضعت كل شىء منها موضعه الا ما يتعلق بما جرى بين اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاننى لم اضف الى ما نقله ابو جعفر شىء الا ما فيه زيادة يثبت أو اسم اتسلن أو ما لا يظعن احد منهم فى نقله ، وانما اعتمد عليه من بين المؤرخين اذ هو الامام المتقن حقا الجامع علما ، وصحة اعتقاد وصلته " . انظر : ابن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، تحقيق ابو الفداء عبد الله لقاضى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، ط ١ ، ص ٦ - ٧ .

القرون الأولى^(١) - فان الرواية التاريخية لاتعدو أن تكون رافدا مهما لهذه العملية ، ومادة أساسية يعول عليها حال النظر اليها دراسة أو نقلا أو تحليلا .

وتشغل الرواية التاريخية حيزا كبيرا في الكتابات التاريخية الإسلامية، حتى صارت عمدة في معظم هذه المصنفات ، وصار من نهج المؤرخين الأقدمين والمعاصرين الاهتمام بنقلها وتبعية روايتها وجمع الصور التي جاءت على هيئتها بقطع النظر على منهج كل منهم في توظيفها والثبت منها من علمه ، وبقدر ما يتحقق الاستقامة في الرواية التاريخية بقدر ما يتحقق الاستقامة في الارتكاز عليها واستخلاص النتائج والعبر منها ، ومن ثم في اتخاذها قاعدة أو مطلقا في اكتشاف السنن والقوانين العامة التي تحكم حركة الانسان في الكون والحياة في انبعاثها وانكاسها ، والمداخل الرئيسية تكون الرواية سليمة من النقائص في سندها ومتنها ، أو عبارة أدق لا يتطرق الشك أو الطعن الى مصداقيتها من حيث أصالة من رواها أو من حيث أصالة المروي فيها وفق قواعد الجرح والتعديل التي فصل فيها علماء الحديث النبوي .

غير أن ذلك عزيز المبال ذلك أن " اخبار التاريخ الإسلامي نقت عن شهود عيان ذكروها لمن جاء بعلمهم ، وهؤلاء رويها لمن بعلمهم ، وقد انلس في هؤلاء الرواة أناس من اصحاب الاغراض زوروا أخبارا على لسان آخرين وروجوها ، اما تقريبا لعض أهل الدنيا ، أو تعصبا لترعة يحسبونها من الدين " ^(٢) .

وقد عد ابن خلدون هذا التغير في نقل الاخبار وما قد يحدثه من الغلط من سنن الله في خلقه " فما دامت الأمم والاجيال تتعاقب في الملك والسلطان لاتزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة، والقياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتروج به عن مرامه ، فرما يسمع السامع كثيرا من اخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الاحوال وانتقالاتها فيجريها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع في مهواه من الغلط " ^(٣) .

وعليه فليس من السهل اذن تمييز الخطأ من الصواب والأصيل من الدخيل فيما وصل الينا من نصوص كانت ومازالت الشغل الشاغل لكثير من الباحثين في معظم الاحوال، وليس من السهل كذلك على من يتصدى لدراسة التاريخ الإسلامي وتحليله الوصول الى حقائق لا غبار عليها ، اذ ليست جميع البحوث التي وضعها المؤرخون صحيحة ، وكذا جميع مصادرهم ، فضلا على أن جميعها - أي البحوث - ليست مستوفية في حكمها ضد المسؤولين عن القضايا التاريخية أو في حكمها لمصلحتهم ، من هنا لزم الحذر في نقل الروايات ، وقد تعالت صيحات بعض المؤرخين

(١) انظر: مقلعة ابن خلدون، بيروت: دار احياء التراث العربي، د. ت. ص ٣-٤ .

(٢) انظر: ابن العربي، مرجع سابق، ص ٦٠ - ٦١ .

(٣) انظر: مقلعة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٩ .

الأقدمين تلفت النظر الى خطورة النقل دون تمحيص ، فهذا ابن العربي بعد أن بسط منهجه في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يقول " انما ذكرت لكم هذا لتحترزوا من الخلق، وخاصة من المفسرين والمؤرخين وأهل الآداب ، بأنهم أهل جهالة بجرمات الدين ، أو على بدعة مصرين ، فلا تبالوا بما رروا ، ولا تقبلوا رواية الا عن أئمة الحديث ، ولا تسمعوا المؤرخ كلاما الا للطبرى ، وغير ذلك هو الموت الأحمر ، والداء الأكبر ، فانهم ينشئون أحاديث فيها استحقار الصحابة والسلف ، والاستخفاف بهم واختراع الاسترسال في الأقوال والأفعال عنهم وخروج مقاصدهم عن الدين إلى الدنيا، وعن الحق إلى الهوى " (١) .

وأتى ابن خلدون بعد ابن العربي ليسير نفس المسار ويعلن " أن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أبحار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات اللغات وأودعوها وخلطوها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها ، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والاحوال ولم يراعوها ، ولارفضوا ترهات الأحاديث ولادفعوها، فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح في الغالب قليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، والتقليد عريق في الأديمين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض ضويل ، ومرعى الجهل بين الآنام وخيم ويل ، والحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه " (٢) .

وقد لحق بالأقدمين في مسلك التحذير من النقل دون ضبط الرواية التاريخية بعض المعاصرين، نذكر منهم العلامة محب الدين الخطيب ، د . عبد المنعم ماجد ، د . محمد الطيب النجار ، د . عماد الدين خليل ، د . عبد الحليم عويس ، وغيرهم كثير من العلماء ممن لا يتسع المقام لعرض ماذكروه ونبهوا اليه في كتاباتهم .

ولئن كان للسلف من المؤرخين عندهم في نقل ما تجمع لديهم من الروايات دون التفات كبير الى الصحيح من السقيم فيها ، اذا ما تذكرنا جملة من الحقائق (٣) :

أولها : أن بعض هؤلاء السلف قد اعنوها صراحة أنهم جمعوا وحفظوا كل ما وصل اليهم ، فالطبرى لم يقتصر في كتابه "تاريخ الرسل والملوك" على المصادر الموثوقة فقط ، بل أراد أن يطلع قارئه على مختلف وجهات النظر ، فأخذ عن مصادر أخرى قد لا يثق هو في أكثرها إلا أنها تفيد حين معارضتها بالأخبار القوية ، وقد تكمل بعض ما فيها من نقص .

(١) انظر : ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٢) انظر : مقلعة ابن خلدون ، مرجع سابق . ص ٤ .

(٣) د . عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصنونا التاريخية ، مجلة للمسلم المعاصر ، لعند الثلاثون ، ليريل - يونية

١٩٨٢ ، ص ص ١١ - ٢٦ .

والثانية : أن بعضهم لم يفقه تحذير الناقل عنهم من روايات قد تكون مستكرة حتى يكون على بصيرة حال نقله ، فالضربى يقول فى مقدمة مؤلفه "تاريخ الرسل" "فما يكن فى كتابى هذا من خير ذكرناه ، عن بعض الماضين مما يستكره ، قارته أو يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهها فى الصحة ولا معنى فى الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا ، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا" ^(١) .

والثالثة : أن صدور كثير منهم كانت تتسع لآراء أخبار مخالفيهم فى الفكر والعقيدة وهو دليل على حريتهم وأمانتهم ورغبتهم فى تمكين قرائهم من أن يطلعوا على كل مافى الموضوع ، واثقين من أن القارئ الحصيف لا يفوته أن يعلم أن مثل أبى مخنف الذى أكثر الطبرى من النقل عنه موضع تهمة هو ورواته فيما يتصل بكل ما هم متعصبون له .

والرابعة : أن العديد من المؤرخين المسلمين حملوا مشعل البحث التاريخى الحرفى ظروف حرجة ، ومع ذلك لم يشتهم خوف أو يستهويهم طمع ، ويكفى أن نعلم أن الطبرى كان يرفض قبول أية هدية ترده من ذوى سلطان خوف أن تكون ثمن نزاهته .

والخامسة : أن معظم المؤرخين القدماء كانوا يسردون كل خبر منسوباً إلى راويه ليعرف القارئ قوة الخبر عن طريق معرفة راويه الثقة ، أو ضعف الخبر الذى ينقله رواة لا يوثق بهم ، وبذلك يرى أولئك المؤرخون أنهم أدوا الأمانة ووضعوا بين أيدي القراء كل ما وصلت إليه أيديهم فما عذر الخلف إذن وقد وفر لهم السلف عناء جمع روايات الأحداث والوقائع من مظانها ؟ ما عذرهم وقد توافرت لهم من العلوم المساعدة والمناهج البحثية المتعددة وتقنيات العلم المتقدمة ما يسهل لهم الفكك من أسر الروايات المختلقة والأخبار غير الصادقة التى روى بعضها السلف ؟ بل ما عذرهم وقد وضع لهم بعض المؤرخين الأقدمين مثل ابن العرى فى "العواصم من القواصم" وابن كثير فى "البداية والنهاية" وابن خلدون فى مقدمته الشهيرة قواعد منهج ينبغي البناء عليه لاستكمال لبناته فى كيفية نقد الرواية التاريخية ؟ الذى لاشك فيه أن ترك باب التاريخ الإسلامى هكذا بلاضوابط فى رواياته موقع التحليل السياسى فى كثير من المزالق حال اعتبار التاريخ مصدراً أساسياً من مصادر التنظير السياسى الإسلامى .

وأول هذه المزالق يتعلق بصعوبة التعامل مع الكتابات التراثية التاريخية ^(٢) ، وهى الصعوبة التى تستبطن فى طياتها صعوبات فرعية متعددة منها صعوبة الاقتراب من مصادر هى بطبيعتها فى غاية التعقيد فى مجال عرضها للروايات التاريخية ، وصعوبة تحقيق الروايات التاريخية خاصة التى تحوى

(١) نظر : الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، بيروت : مؤسسة الأعلى للمطبوعات ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ،

ص ٥٥ .

(٢) نظر : مصطفى محمود : الفتة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية فى صدر الإسلام ، رسالة ماجستير غير منشورة ،

جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، قسم العلوم السياسية ، ١٩٨٤ ، للقبلة .

قلرا غير ضئيل من المبالغات أو التشويه غير المنطقي ، وصعوبة الخروج من التناقض في تناول الروايات بين الكتابات المختلفة ، بل والتناقض في تناول الروايات داخل المصدر الواحد ، وصعوبة الحفاظ على السياق الزمني في التحليل اذا كانت الرواية متقطعة ، وصعوبة التغاضي عن بعض الجوانب في عرض الأحداث التاريخية خصوصا اذا كان الباحث يحتاج اليها في دراسته لتلك الأحداث لما لها من أهمية في خدمة منطقه في التحليل .

والثاني الوقوع في دائرة ماتقدمه روايات الاسرائيليات والروايات المتحلة عقيدا ومنهيا وتحمل في طياتها ما يصادم عقيدة الإسلام وشريعته، ولهذا خطورته التي كشف عنها العلامة محب الدين الخطيب بقوله " واذا بدأ المشتغلون بتاريخ الإسلام من أفاضل المسلمين في تمييز الأصل عن الدخيل من خيرة هؤلاء الأفاضل العظماء فانهم ستأخذهم الدهشة لما اخترعه اخوان ابى لؤلؤة وتلاميذ عبد الله بن سبأ - اليهودى - والمجوس الذين عجزوا عن مقاومة الإسلام وجها لوجه في قتال شريف ، فأدعوا الاسلام كذبا ، ودخلوا قلعه مع جنوده خلصة ، وقتلوهم بسلاح التقية بعد أن حولوا مدلولها الى النفاق ، فأدخلوا في الإسلام مالم يس منه ، والصقوا بسيرة رجاله مالم يكن فيها ولا من سجية اهلها ، وبهنا تحولت أعظم رسالات الله وأكملها الى طريقة من الخمول والعطالة والجمود كان من حقها أن تقتل الإسلام والمسلمين قتلا ، لولا قوة الحيوية الخارقة التي في الإسلام " (١) .

والثالث مزلق اهمال كتابات المؤرخين المسلمين عن التاريخ الإسلامى ، فما دامت رواياته على هذا القدر من النقص المزعومة ، ومادام الشك متسللا اليها من وجه أو آخر فما الداعى الى الرجوع اليها ، ذلك " أن الروايات التاريخية عندما تختلف اختلافا لا يستقيم مع سيرة الحدث المؤرخ له ، أو الواقعة المرصودة ، وعندما يصل هذا الاختلاف الى درجة التناقض بحيث لا يعقل أن تجتمع الروايات في حدث أو واقعة واحدة أو في خبر تاريخي واحد ، أو في سيرة شخصية تاريخية واحدة، فأى الروايات تصدق ، وأى الأقوال أحق بالرجوع اليها ، خاصة أن التاريخ لا يملك في ذاته المقاييس التي تقيم على أساسها الروايات الصحيحة وعندما يكون التاريخ هكذا، فلا يصح الاعتماد عليه ، أو أن يحفل الناس به ، أو أن يحتج به في رأى من الآراء " (٢) .

من هنا تيمم الوجهة الى كتابات غير المسلمين خاصة الكتابات الاستشراقية بما فيها من أخطاء وتشويهات وتزييفات وتجاهلات لتاريخ الأمة المسلمة ، ويصبح لامفر أمام هذه الأمة من أن تنظر الى نفسها والى غيرها من خلال كتابات صنعتها أيد اجنية عن دينها وعقيدتها وتاريخها، أجنبية عن مشاعرها وادراكها ، أجنبية عن اهتمامها واحساسها بالحياة ، وتقدير

(١) انظر : ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ص ٤ - ٥ .

(٢) انظر : أبو الوفا عبد الآخر ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

الاشياء ، ثم هى بعد ذلك -أى الكتابات- لاتسلم من الغرض والهمز واللمز فى الغالب ، وليس من ورائها إلا الافساد للأمة وإن لم يعلن ذلك صراحة^(١) .

والرابع مزلق الانسياق وراء اسقاط الدور الحضارى للمسلمين فى سيرة التاريخ الإنسانى ، فتاريخ المسلمين فى حقيقته تعبير عن الواقع التطبيقي لدين الإسلام بما فى الواقع من اقتراب أو ابتعاد عن قيم هذا الدين ومثله واسقاط هذا التاريخ يزعم أن كل مصادره مقلوح فى عدالتها أو أنها غير موثقة ففقدت صدقها اسقاط لهوية هذه الأمة واجتثاث لها من جذور أصالتها، وهى جريمة ترتكب فى حقها كبيرة ، فمن صالحها أن ترى حقيقة دورها فى تاريخ الإنسانية ، وأن تعرف مكائدها فى خط سير التاريخ وأن تدين قيمتها فى العالم الإنسانى ، وليست لهذا فائدته النظرية المجردة ، بل الفائدة أكبر وأشمل ، فعلى ضوءها يمكن للأمة أن تحدد مواقع اقدامها فى حاضرها وترسم خطوات مستقبلها على هدى وبصيرة بالظروف والعوامل المحيطة بها ، بعدما تتخذ من الوسائل والأسباب عدتها لمواجهة هذه الظروف وتلك العوامل^(٢) .

والخامس مزلق عدم الوصول الى الغاية الأساسية من دراسة التاريخ وهى اكتشاف السنن التى تحكم حركته وحركة الأمم والاجيال والنول خلال حقبة المختلفة وهى قضية ذات طابع خاص بالنسبة للأمة الإسلامية ، ذلك أن مقارنة هذه السنن بسنن الله فى كونه كما تحدثت عنها أصولها الموحى بها -القرآن والسنة- ستكشف لها الى أى مدى جاء فعلها الحضارى رافضا ورافعا أى تناقض بين ما أخبر به الوحي وبين ما ينطق به الكون فعلا^(٣) .

وقد اعتبر ابن خلدون أن "من الغلط الخفى فى التاريخ النهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام ، وهو داء دوى شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة ، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائلهم ونحلهم لاتلوم على وتيرة واحدة ، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكنلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التى قد خلت فى عباده "^(٤) .

(١) انظر : د. جمال عبد الهادى ود. وفاء محمد ، مرجع سابق ، ص ٦ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

(٣) انظر فى مفهوم السنن عامة : باقر الصدر ، المدرسة القرآنية ، بيروت ، دار المعارف للطبوعات ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ص

ص ٤١ - ٤٧ ، د. أحمد محمد كنعان : لزمت الحضارية فى ضوء سنة الله فى الخلق ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ،

كتاب الامة ، العدد السادس والعشرون ، المحرم ١٤١١ - أغسطس ١٩٩٠ م ، ص ٢٥ وما بعدها ، وانظر فى الدلالات

السياسية للسنن وعلاقتها بالتغير د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ - ٣٦٨ .

(٤) انظر مقالة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

إزاء هذه المزلق رفع بعض العلماء المعاصرين - مقتدين في ذلك بمن سبقهم من كبار المؤرخين الاقدمين - لواء الدعوة الى رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية والبحث -بحق- عن منهج "عدل يتعامل مع معطيات الأجداد بروح علمية مخلصه فيقبل مايمكن تقبله ، ويرفض ما لايجتمل القبول، ويقدر عطاء الاجداد حق قدره ، دون أن يثنيه عن متابعة آخر المعطيات المتاحة التي يطلع عليها بها العصر الحديث ، وأشدّها صرامة موقف وسط يرفض الاستسلام للرواية القديمة ويأبى الغائها المجانى من الحساب" (١) . وأحسب أن من ملامح هذا المنهج:

١ - تقديم الروايات المتاحة حول الواقعة أو الحدث بنقد متنها وسندها ، والرائد في ذلك الاستفادة من الحصيلة العلمية التي خلفها علماء الجرح والتعديل ، من امثال عبد الرحمن بن ابي حاتم في كتابه "الجرح والتعديل" ، و عبد الرحمن الرازي في كتابه ايضا " الجرح والتعديل" ، والنهبي في كتابه " ميزان الاعتدال " و "تذكرة الحفاظ" وكنا ابن حجر العسقلاني في مؤلفه "لسان الميزان" وغيرهم كثير ، وينصب منهج الجرح والتعديل على شخص الراوى ، اذ أن علاقته - الممثلة في التمسك بأوامر الدين ، وكفه عن نواهيه ، وصلقه فيما يروى ، وضبطه لما يقول، قراءة ومعنى ، وحسن خلقه ومروءته بحيث يمكن أن يثق الناس به ويصح الأخذ عنه - مدعاة للأخذ بروايته والاطمئنان الى صدقها ، حين أن جرحه - المتمثل في التشكيك والريسة في مدى التزامه بالدين والخلق القويم، ومدى فهمه لمنطوق الحديث ومعناه ، ومدى قدرته على ادائه أو روايته بالكيفية التي سمع بها العلماء اخديث - مدعاة للتشكك والتشكيك في هذه الرواية ورفضها.

٢ - الاستفادة من منهج النقد عند علماء الحديث والذي يعتمد على مبحثين مهمين من مباحث الحديث النبوى الشريف ، أولهما مبحث الاسناد ويسمى علم الرواية وفيه دون العلماء المسلمون الحديث النبوى بأسانيده المختلفة المتسلسلة، ورواياته وطرقه المتعددة ، ثم بعدها شاع الاسناد في مختلف التصانيف والمؤلفات ولم يعد قاصرا على الحديث النبوى حتى صار بمثابة الصفة الغالبة على منهج تدوين العلوم الإسلامية . . . ومباحث علم الاسناد على تنوعها وتعددتها تهدف كلها الى توثيق النص ونقله ، وبيان مايقبل ومايرد من الروايات ، لأنه اذا بطل السند واكشف كذبه فان ذلك يبطل النص المنقول بهذا السند ، والثاني مبحث المتن ويسمى علم الدراية ، وفيه يتركز جهد العلماء على دراسة جوانب متعددة تتعلق بالمتن ، منها ما يهدف الى زيادة التأكد من صحة النص بعد ثبوت سنده ، ومنها ما يهدف الى فهم النص وفقهه سواء في أحكامه ودلالاته ، أو فهم لغته والفاظه ، فكان من مباحثهم في النص غريب الحديث ، وأسباب ورود الحديث وناسخ الحديث ومنسوخه ومختلف الحديث ، الى آخره (٢) .

(١) انظر : د. عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية ، مرجع سابق ، ص ٢٥

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل في : محمد بن صليل ، مرجع سابق، ص ١٤٩-١٥٦ .

غير أن البعض يرى " أن علم التاريخ وإن كان قد تبنى منهج الاسناد بدوره بعد علم الحديث، إلا أنه لم يطبق بنفس الطريقة ، ولم يلق أصحابه في صحة الأخبار كثيرا في البداية ، ثم مع مرور الزمن ازدادت أهمية الاسانيد التاريخية واتسع نطاق استعمالها الى درجة أنها كثيرا ما أثقلت النصوص التاريخية بأسماء سلاسل الرواة التاريخيين ، وصار الاسناد أهم عناصر النقد التاريخي لدى بعض كبار المؤرخين ، خاصة الطبري ، إلا أنه منذ القرن الخامس الهجري بدأ يقل الاهتمام بالسند ، بل إنه اختفى كلية لدى كثير من المؤرخين " (١) .

٣ - معرفة حدود الأخذ من روايات أصحاب الأهواء والفرق ، ومن غيرهم من غير المسلمين أمثال بعض المستشرقين ، فأما الطائفة الأولى فيرجع لبيان معتقداتهم ومذاهبهم وأقوالهم الى مادونوه بأنفسهم عن أنفسهم وعن مخالفيتهم في المذهب والمعتقد والرأى والخير ، ثم تضبط هذه الروايات وتنقد سنداً ومتناً على نحو ما فعل علماء السلف من أمثال الأشعري في مقالات الإسلاميين ، وابن حزم في "الفصل في الملل والأهواء والنحل" ، والشهرستاني في "الملل والنحل" أما الموقف من الروايات التاريخية لأصحاب الأهواء والفرق فينظر اليه من زاويتين ، احدهما ما كان متعلقاً بالأخبار عن أهل السنة سواء في التاريخ العام أو في التراجم الشخصية وهذا ينظر فيه الى تعصب الراوى من عدمه ، فمن لاحظ عليه امارات التعصب أسقط خبره ، وأما من لم يلاحظ عليه التعصب وكان عدلاً في ذاته فيسير خبره ويقارن بغيره من الأخبار وبالوجهة العامة للمجتمع الإسلامى . وثانيتهما هي روايتهم الأخبار عن أهل طائفتهم ومذاهبهم . وهذا كالأقرار منهم فهو حجة عليهم خاصة حكاية أقوالهم ومذاهبهم فهم أعرف ببعضهم بعضاً وبأصول مذهبهم ومنطلقاتهم الفكرية (٢) . أما الطائفة الثانية من غير المسلمين فالنظر الى رواياتهم التاريخية المتعلقة بدين المسلمين من شرح أو تفسير أو اطلاق احكام على الشخصيات الإسلامية أو على علم من علوم الإسلام أو نظام من النظم الإسلامية أو دراسة لسيرة النبى صلى الله عليه وسلم فأنهم لا يصدقون ما يقولونه ، ولا ينبغي لمسلم أن يأخذ عنهم في هذا المجال " لانهم ليسوا أهلاً أن يؤخذ عنهم شيء في دين الله ، ولأن من شروط البحث في هذه القضايا الإيمان بالله وبرسوله واليوم الآخر ، فاذا كان علماء الإسلام لا يشترطون الاحكام بما يرويه المسلم الضعيف الضبط ، فكيف يحق لقوم مؤمنين أن يأخذوا عن غير مسلم ساقط العدالة . أما اذا كان مافى كتبهم من روايات تاريخية ليس له تعلق بشيء من الأنواع السابقة فانه يخضع لموازين النقد العلمى ، ومثبت منه لاشيء على من أخذ به " (٣) .

(١) انظر : د. محمد عبد الكريم الوائلى ، منهج البحث فى التاريخ والتأويل التاريخى عند العرب ، بغازى : جامعة قار

يونس ، ط ١ ، ١٩٩٠ ، ص ٢١٣ .

(٢) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٣) انظر للرجع السابق ، ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

٤ - الاستناد فى نقل الروايات التاريخية ونقلها الى المصادر الأصلية للتاريخ الإسلامى وفق أولوية تقدم القرآن والسنة على ما عداهما من مصادر - اذا كان للرواية نصيب فى نصوص أى منهما أو كليهما - لانهما الاصدق فيما يوردانه من اخبار لصدقهما وهيمتهما على غيرهما من نصوص ، ولوصولهما بأدق منهج لا يرقى اليه الشك والريبة ، ولانهما يعطيان الدارس التصورات والمفاهيم والقيم والمناهج ، والسنة الربانية التى فى ضوئها تفسر أحداث التاريخ ويحكم عليها ، ويكمل هذين الاصلين - فيما لم يرويا - كتابات علماء السيرة النبوية كأبن هشام ، وابن الجوزى ، والسيوطى وغيرهم ، وكتابات الموسوعيين فى التاريخ كالطبرى ، وابن الاثير ، وابن كثير ، وابن خلدون ، وكتابات علماء التراجم والسير والطبقات والوثائق كابن الاثير ، وابن سعد ، وابن عبد البر وابن حجر وغيرهم ، ويقوم نقل الرواية من هذه المصادر - عدا القرآن والسنة - على علة اسس منها تحديد الروايات الصحيحة المختلفة فى الحدث أو الواقعة أو الشخص بعد غربلتها داخليا باختبار مدى استقامتها وخلوها من التناقض والاتقطاع فى متنها ، وخارجيا بعرضها على النصوص المنزلة ، أو على الروايات الأخرى الموثقة أو على منطق الحوادث التى سبقت فيها ، أو على المنطق العقلى ، أو ماشاكل ذلك ، ثم محاولة الترجيح بين الروايات أو التوفيق بينهما كلما أمكن ذلك وفرضه سياقها ، فإن تعذر ذلك اختيرت الرواية الأكثر ملاءمة وصدقا فى وصف الحدث ، والاضافة اليها من غيرها ما ليس فيها كما فعل ابن الاثير فى "الكامل فى التاريخ" ^(١) ، ثم بعد الاستقرار على بعض الروايات - واحدة أو أكثر - يتم تحليلها سياسيا حسب موقعها من موضع الدراسة ، واستخلاص دلالاتها ومفاهيمها فى حدود الرواية ودون اسقاط معاصر عليها على نحو ماسرى .

رابعاً : قراءة الرواية التاريخية:

يعتمد تحليل نصوص الروايات التاريخية - وهى عماد البحث فى التاريخ عموماً - على طريقة قراءتها ذلك أن هذه القراءة مسؤولة الى حد كبير عن سلامة الروايات من التأويلات الفاسدة

(١) يقول ابن الاثير فى مقدمة مؤلفه هذا " قصصت أتم الروايات فقلتها وأضفت اليها من غيرها ما ليس فيها وأردعت كل شئ مكنه ، فجاء جميع ما فى تلك الحادثة على اختلاف طرقها سياقاً واحداً على ما تراه " .

انظر : الكامل ، مرجع سابق ، ص ٧ ، وانظر بصفة عامة فى مفهوم ضبط الرواية التاريخية واسبابه وكيفية د. غفت لشرقلوى ، أدب التاريخ عند العرب ، فكرة التاريخ ونشأتها وتطورها. القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦ ، الجزء الأول ، ص ٢٥٣ وما بعدها ؛ د. محمد رشاد خليل ، المنهج الإسلامى لدراسة التاريخ وتفسيره ، القاهرة : دار المنار ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ ، ص ٦٠ وما بعدها ؛ د. عبد الرحمن على الحى ، نظرات فى دراسة التاريخ الإسلامى ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٢ وما بعدها ؛ د. محمد عبد الكريم الوافى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٣ وما بعدها ؛ د. سيدة اسماعيل الكاشف ، مصادر التاريخ الإسلامى ومناهج البحث فيه ، بيروت ، دار التراث العربى ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ ، ص ٦٣ وما بعدها .

والانتحالات الباطلة ، أو العكس ، وهو أمر له مردوده بالتالى ايجابيا أو سلبيا على تحليلها واستخلاص النتائج منها . وتثير قضية قراءة نصوص الروايات التاريخية أكثر من قضية فرعية منها :

١ - القراءة الداخلية والقراءة الخارجية:

القراءة الداخلية ترمى الى اكتشاف مكنون النص ذاته ولها مستويات ثلاث ^(١) ، الأول تعتمد فيه الى عدم تجاوز النص من حيث استطاق ما فيه من مفاهيم ومدرجات يعبر عنها بصراحة ووضوح لاليس فيه ، فالنص هنا يصير متبوعا لاتابعا لأن دور الباحث فيه هو استجلاء ما يقوله الرواية التى يجسدها. ويدخل مثالا لهذا المستوى نصوص الخطب والرسائل التى تتضمن توجيهات أو نصائح أو أوامر واضحة محددة لاتقبل التحريف أو التصحيف.

أما المستوى الثانى فان القراءة تعتمد على ما لم يقله النص وكان يريد ان يقوله ، وهذا المستوى منوط بقدرة الباحث على توليد المفاهيم أو الأفكار أو المدرجات التى يرى أن النص يحتملها وان لم يقلها ، هنا يصير النص تابعا لأنه يخضع لعملية استطاق ثانية ، لا يعبر عما يقوله صراحة ومباشرة وانما يعبر عما لم يقله ، وهذه العملية تقوم بالأساس على قدرة الباحث على الاستبطان من بين السطور ولذا تحتاج صبر وناة ، ومكنة بحثية كبيرة . ونجد شيئا لهذه القراءة عند مفسرى القرآن الكريم حين يستخرجون من بين الآيات القرآنية ما يبعد عن فهم القارىء العادى لها ، وان كان فى ذلك أحيانا مدخلا لصيغ تأويلاتهم بأرائهم المنهية والفكرية إلا من حصّن نفسه بما اشترطه العلماء فى المفسر . والمستوى الثالث تؤسس القراءة فيه على ما يريد النص قوله بدلالات مختلفة غير مباشرة من خلال ألفاظه وتعبيراته دون أن تعلن عنه تلك الالفاظ وتعبير عنه ، وهذا المستوى مثل المستوى الثانى فى الاعتماد على الاستبطان من بين السطور لكنه يختلف عنه فى أن الباحث يستبطن المفاهيم والأفكار والمدرجات التى يحتملها النص فعلا ، وليس ما يراه قادرا على تحمله كما فى المستوى الثانى ، إن الباحث عند هذا المستوى الثالث من القراءة يصير تابعا للنص كما فى المستوى الأول - وليس متبوعا كما فى المستوى الثانى - لا ليقرأ ما فيه ويعبر عنه صراحة ، وانما ليقرأ ما لم يعبر عنه صراحة ولكن الالفاظ تقبله ، ويمكن أن نجد لهذه القراءة شيئا عند بعض شراح الحديث النبوى الذين يذيلون شروحهم بذكر ما يستفاد من الحديث ، وان لم يذكر فيه مباشرة ، وأقرب نموذج لذلك منهج الامام ابن حجر فى "فتح البارى" .

أما القراءة الخارجية فأساسها مقارنة النص بغيره من النصوص ، ولها مستويان أيضا، الأول هو المقارنة بين النص والنصوص المتضمنة روايات متشابهة حول نفس الواقعة التاريخية ، والثانى

(١) انظر بصرف : ابن لى الربيع ، سلوك للملك فى تلويح للملك ، تحقيق د. حلمد ربيع ، القاهرة: دار لشعب ،

١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ص ص ٩٨ - ٩٩ هـ مش .

المقارنة بين النص والنصوص المتضمنة روايات مختلفة حول نفس الواقعة التاريخية ، وتهدف عملية المقارنة الى اكتشاف العامل الأصيل المتحكم فى الواقعة والعامل التابع المتغير الذى ينبع منه ويتشكل من خلاله ، كما تهدف الى ضبط النتائج سواء بمعنى تدعيم دلالة التنظير السياسى للواقعة ، أو تقييد اطلاق النصوص ، أو استبعاد افتراض صحة الرواية من اساسها .

٢ - الفكر الدفاعى والفكر البنائى فى القراءة :

وهذه القضية تتعلق بالغاية من الاقتراب من قراءة النص التاريخى ، فالقراءة الدفاعية ترمى الى استخدام النص لرد هجوم ماعلى موقف تاريخى أو حدث تاريخى أو شخصية تاريخية أو ماشاكل ذلك بفعل القراءة غير الحقيقية للنص بصرف النظر عن أسبابها ، هنا لاتصير للقراءة أية وجهة الا رفض النص لسقوط سنده ومتمه ، أو إعادة قراءته من جديد لكشف ما فيه وفق المستويات السابقة للقراءة بنوعيتها الداخلى والخارجى ، أو تجريح التأويل الخاطيء للنص الذى اتخذ منطلقا للهجوم .

أما القراءة البنائية فهى التى تتخلص من أسر اخضاع النص للقراءة الدفاعية بالمعنى السالف ، فوجهة هذه القراءة أن تكون لبنة فى تأصيل المفاهيم أو المناهج ، أو القيم أو الأنظمة وفق ما يبنى التأصيل العلمى للنص لتكون المحصلة توافر زاد معرفى يساعد فى تدعيم صرح البناء المعرفى الإسلامى فى أى من ميادينه المتعددة .

ومع الاعتراف بأهمية القراءتين ، فإن ارساء قواعد قراءة النص التاريخى هى أحوج ماتكون الى التوازن بينهما بحيث لاتطغى احدهما على الأخرى وإلا فإن الجنوح الى الفكر الدفاعى يحبط للابداع ومقيد للطاقت لأنه يظل فى دائرة رد الفعل على هجوم الآخرين ، حين أن الميل الى الفكر البنائى قد يغمض الطرف عن معاول هدم تنخر فى البناء ، فاذا ما اهملت فقد تأتى عليه من القواعد^(١) .

٣ - التجرد والتحيز فى القراءة :

وجوهر هذه القضية ما يثار كثيرا عن دعوى الموضوعية فى قراءة النص التاريخى الإسلامى ، واتهام الباحثين المسلمين بالميل عنها لاسقاطهم المضمون العقيدى - أو ما يسميه بعض أصحاب هذا الاتهام العامل الغيبى - عند القراءة مما يترك بصماته على أن تأخذ الرواية التاريخية منحى آخر يراه دعاة الموضوعية والتجرد والحياد منافيا لضرورات المنهج الوضعى فى معالجة قضايا العلم والمعرفة ، وهنا يمكن القول :

(١) انظر فى طيبة الفكر الدفاعى وأضراره وضرورة ملازمة الفكر البنائى له ، عمر عيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الأمة ، العدد الثامن ، ١٤٠٥ هـ ، ص ص ٦١ - ٧٠ ؛ مصطفى منجود الأبعاد السياسية للأمن ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩ - ٣٠ .

أ - إن المعاني اللغوية لجذر "وضع" المأخوذ منه مفهوم الموضوعية لاتدل بحال على المعنى المتشارك لها من حيث كونها تجردا من المؤثرات الذاتية التي يؤمن بها الباحث قبل اقدمه على موضوع بحثه ، فالموضوعية تقابل الذاتية، لأن ذات الشيء هي حقيقة الجوهرية المجردة ، أما موضوعه فهو صفاته أو اعراضه حسب مصطلحات المناطقة ^(١) ، فمعاني مثل التذلل والكذب والافتراء والاختلاق والاستقاط والترك والدناءة ليست قريبة الصلة من قريب أو بعيد من المعنى السابق لمفهوم الموضوعية، رغم أنها مرادفات لجذره اللغوي ^(٢) .

ب - إن الباحث المسلم لا يستطيع تحت أية دعوى - ولا ينبغي له - أن ينخلع من وعائه الحضارى وهو زاد مؤثراته الذاتية حال قراءة النص التاريخي أو التعامل مع أى حقل معرفي آخر ، لان هذا الوعاء مستمد فى التأسيس والالتزام من الوحي الالهى الذى ينظم علاقات المسلم وتفاعلاته ومعاملاته مع الناس والأشياء والموضوعات ناهيك عن الكون كله ، ويحدد له رؤيته لذاته وللآخرين حوله ، فكيف نطلب منه أن يتجرد من هويته بأسم مفاهيم ان صدقت نظريا - وهو أمر فى شأن الموضوعية مقترح فيه - فان سندها الواقعي غير متيقن .

ج - كذلك فان شخصية المسلم الحيادى فى قضايا العلم - بما فيها قضايا علم التاريخ - لاوجود لها ، بل غير معقولة ، لأنه إن كان مطلوبا منه أن ينفض عن نفسه التصورات السابقة فقد جردناه من الميزان الذى يزن به مثل هذه القضايا، وهو ميزان نابع من عقيدته ، وعقيدته لاتخلق فى خيال بحيث يمكنه الانسلاخ منها متى شاء ولو لحين ، بل تفرض عليه أن يكون مربوطا بالحياة كما هي مربوطة به ، حيث لاقيمة لايمان لاعمل صالحا يتبعه ، ولاقيمة لعلم ان لم يكن نافعا يعمل به ﴿يأياها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون﴾ ^(٣) ، وقد جاء فى الحديث "انصر اخاك ظلما أو مظلوما" ^(٤) ولو أن الامر أمر حياد وعدم تحيز ل قيل ابتعد عنه ظلما حتى لا يؤذيك ظلمه ، ولكن مقتضى العدل والامانة يجعل من السكوت على الباطل وعدم نصرة الحق مع القدرة عليها خيانة لأن "الناس اذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده" ^(٥) .

(١) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

(٢) انظر معاني مادة وضع فى المعاجم اللغوية العربية .

(٣) لصف / ٢ .

(٤) رواه البخارى ، انظر النووي ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ .

(٥) رواه ابو ذررود والترمذى والنسائى بأسناد صحيح . انظر للمرجع السابق ، ص ١٠٥ . وانظر : ماورده لمن كثير فى

تفسيره " تفسير القرآن العظيم " عن الآية رقم خمسة ومائة من سورة المائدة ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ ،

ج ٢ ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

د - إن افتراض التجرد اللاتى من المؤثرات السابقة لكى يكون القارىء للنص التاريخى موضوعيا مؤداه أن يترك للعقل المجال ليكون معيار الحكم على حقائق الأمور ، وهذا معناه افتراض وجود ازدواجية فى النظر الى العقل والشرع ، فالشرع هو زاد المؤثرات السابقة كما ذكر من قبل والاحتكام الى العقل معناه الفكك منها ، وهو غير صحيح ، فالإسلام لا يعرف إطلاقا للعقل على هواه هكذا ، ولا يجعله وحده معيار الحكم على الأشياء فى كثير من الأحيان ، فضلا على أنه ليس ثمة تعارض بين الاحتكام للشرع والاحتكام للعقل ، بعد درء التعارض بين الشرع والعقل ، وموافقة صريح العقول لصحيح المنقول كما أبدع الامام ابن تيمية ^(١) ويكفى أن العقل مهما اتساحت الميادين امامه - بما فيها ميدان التاريخ - ليعمل فيها اصلاحا أو تقويما لا قيمة لسعيه ان لم يكن عمله عبادة ، أى زلقى الى الله وابتغاء مرضاته ، والا فان آفة الرأى الهوى ، ومن اسوأ الضلال ضلال العقل على علم " أفأريت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم " ^(٢) والإسلام وحده هو الذى يحكم على هذا السعى . وبعبارة اخرى لا بد من تكامل الشرع والعقل فى اتيان مقاصد العبادة ، لان الإسلام لا يفرق فى نظره الى الانسان - صانع التاريخ - بين جسده وروحه ، وشهادته وغيبه ، وعقله وما يؤمن به ، أما الازدواج فيعنى اقضاء الإسلام ومعاييره وقيمه من اطار حياة هذا الانسان ومن ثم من حركة التاريخ ، وعندنا تكون حياة ظاهرها العطاء وجوهرها - مهما تعددت اشكال العطاء فى التاريخ - خواء ^(٣) هل نبؤكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقاءه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا ^(٤) .

هـ - وأخيرا فانه اذا كان الامر فى دعوى الموضوعية فى قراءة النص التاريخى عدم التحيز للوصول الى حقائق الامور فيه ، فان فى قيم الإسلام مفاهيم أعمق دلالة وأشمل رؤية من هذا المفهوم كالعدل والقسط ، والامانة ، والاستقامة ، والاعتدال ، والانصاف ، والصدق وكلها - واشباهها ومرادفاتها - مفاهيم تفرض على الباحث المسلم أن يكون الحق رائده وميزانه الذى يزن به كل الامور - وليس قراءة النص التاريخى فحسب - سواء وقع الحق له ، أو حاد عنه ، وسواء كان لذوى لحمته وقرباه أو جفاهم ^(٥) رأيا بها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهلاء لله ولو على انفسكم أو الوالدين والاقربين أن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعجلوا ^(٦) وما اجر الوقوف عند الحق منهاجا وحكما فى قراءة التاريخ - ذلك " أن التاريخ الصادق لا يريد من أحد أن يرفع لأحد لواء الثناء والتقدير ، لكنه يريد من كل من يتحدث عن

(١) انظر مفردات هذه القضية فى : ابن تيمية ، بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ، بهامش كتاب منهاج السنة ،

بيروت : دار الكتب العلمية ، د . ت .

(٢) الجلية / ٢٣ .

(٣) الكهف / ١٠٣ - ١٠٥ .

(٤) النساء / ١٣٥ .

رجاله أن يذكر لهم حسناتهم على قدرها ، وأن يتقى الله في ذكر سيئاتهم ، فلا يبالغ فيها ، ولا يتخذ بما افتراه المغرضون من أكاذيبها " (١) .

٤ - المرونة وعدم الوقوف عند حرفية النص التاريخي :

قد يلبو مهما وضروريا في بعض الأحيان عدم الاكتفاء بالوقوف عند حرفية النص التاريخي حال قراءته داخليا وخارجيا ، لمعرفة الجو العام او الخلفية الحضارية للواقعة التي يحتويها النص بكل ما في هذه الخلفية من مؤثرات مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ، ان أمكن استقراء ذلك تاريخيا ، فذلك يساعد على الوصول الى أقرب التحليلات واصلقها في التعبير عن الواقعة ومكوناتها (٢) ، وقد عد ابن خلدون القصور عن ادراك ذلك من ابواب المزلات والمغالط ، والسبب في ذلك " أن الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران ، والاصول في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالناهب ، فرما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين ، وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل ، غثا أو سمينا ، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في يلباء الوهم والغلط " (٣) .

٥ - صيانة لغة النص من التبديد والتشويه :

وهذه النقطة سنعود اليها حال الحديث عن ضوابط التعامل مع الاسقاطات المعاصرة على النص التاريخي ، وصيانة لغة النص هنا لاتعني الوقوف عند حرفيته كما سبق بقدر ماتعني الوقوف عند معانيه ودلالاته ، كما أنها لاتعني سيطرة العقلية المعجمية بقدر ماتلفت النظر الى ضرورة الوعي بمفردات منهج تناول النص ، وما قبل هذا المنهج (٤) .

(١) انظر في أهمية تلك وأبحاث بعض مؤرخي المسلمين في هذا المنحى : د. عفت محمد الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب - الجزء الاول . فكرة لتاريخ نشأتها وتطورها ، القاهرة : مكتبة الشب ، ١٩٧٦ ، ص ص ٢٧٦ - ٣٢٧ . والمعروف أن عدم الوقوف عند حرفية النصوص من ضوابط تفسير القرآن انظر : د. محمد حسين النجدي : التفسير والمفسرون ، القاهرة : مكتبة وهبة ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م ، ج ١ ، ص ص ١٣ - ٣٢ ، كذلك فهو من ضوابط فهم السنة ؛ انظر : د. يوسف القرضاوي ، مرجع سابق ، ص ص ٩٣ - ١٨٤ .

(٢) انظر : ابن العربي ، مرجع سابق ، ص ٣ .

(٣) انظر : مقالة ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٩ - ١٠ .

(٤) انظر : محمود محمد شاكر ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٩١ ، ص ٩٦ وما بعدها .

خامساً : بناء النماذج التاريخية وعملية تأهيل الحركة السياسية:

تعتبر الخبرة السياسية الإسلامية لعصرى النبوة والخلافة الرشيدة الخبرة النموذج الذى ينبغى أن يبنى على غرارهِ وفي هذه الخبرات الإسلامية التالية، بل والذى نقيم من خلاله هذه الخبرات على تنوعها زماناً ومكاناً ، وهنا يمكن قياس مدى اقترابها مما تستبطنه خبرة النموذج من مبادئ وقيم ومثل ، ومن ثم مدى ابتعادها عنه .

ويشير مفهوم النموذج التاريخى فى أبسط معانيهِ الى محاولة تقنين الخبرة التاريخية وجعلها أساساً من خلال المقارنة بين المواقف لوضع قواعد للحركة^(١) ، غير أن امكاناته لا تقف عند حد مقارنة الواقع به ، بل يملك فى داخلهِ ادوات للاستجابة والتكيف والتغيير^(٢) . وعليه فان النموذج التاريخى يدور حول عدة محاور .

فهو من ناحية عملية مقارنة بين موقفين ، موقف معاصر نسعى لمواجهةهِ بآخر هو أقرب المواقف اليهِ تاريخياً بما يسمح بفهم عناصر النجاح فى هذه المواجهة وأبعادهِ ، فان تصور الانطباق بينهما تماماً أمر مستحيل، وما يهملنا اذن أن تكون نقاط عدم التشابه قليلة ان لم تكن محدودة ، وبحيث يوجد عبر الخلاف على الاقل منطق واحد ثابت من حيث لغة التعامل يصلح أساساً للمقارنة .

وهو من ناحية ثانية ينطوى على عملية اقتطاع للمواقف من حيث الواقع الحركى واحالته الى أبعاد أصيلة واخرى تابعة ، بحيث نستطيع تقديم تصور للموقف حيث يتمير بوضوح مدخلاته ومخرجاتهِ ، ومقوماتهِ ونتائجهِ ، والاقتطاع هنا يخضع له كلا الموقفين : الموقف المنبئ عليه النموذج التاريخى ، والموقف الحركى المعاش والمراد قياسه من خلاله، الاول يمثل اطاراً متكاملًا للتعامل بعد بنائه على معرفة تاريخية سابقة موثقة، والثانى لما يكتمل بعد ان ينقصه التكامل لأنه قيد الدراسة والتدبر والتوقع عند المقارنة .

وهو من ناحية ثالثة يتضمن تقنيًا للخبرة التاريخية - المبني عليها النموذج - انطلاقاً من علاقة السببية ، بحيث يكون للنجاح درجاته واسبابه وكذا الفشل ، وهنا التقنين فى حقيقة الامر يرادف فى الفهم الإسلامى استخراج السنن العامة لحركة التاريخ خلال الحقبة التى اقتطعت لينبئ عليها النموذج، بكل ما فيها من عناصر ثابتة واخرى متغيرة .

وينبغى التفرقة بين نوعين من النماذج التاريخية حال الحديث عن مفهوم النموذج التاريخى ، أحدهما : النماذج التاريخية الموحى بها ، والتى يعتمد بناؤها على اخبار الوحي المنزل عنها قرآناً

(١) انظر فى فكرة النموذج التاريخى : د. حامد ربيع ، الدعاية للصهيونية ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ،

١٩٧٥ ، ص ٢١٦ - ٢١٨ ، مصطفى منجود: الأبعاد السياسية للأمن فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦ - ٢٧

(٢) انظر : سيف عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٥٢ - ٥٤ .

وسنة ، ولهذا النوع سماته في أن النص الموحى به غالبا ما يتحدث عنه في عمومياته ثم يكون للمفسرين وشرح السنة دورهم في تفصيل هذه العموميات وتوضيحها ، وأنه يستوعب في دلالاته وسنته الرمان والمكان ، ولذلك قد ينطلق من واقع تاريخي عايشه المسلمون ابان نزول الوحي ، أو من واقع تاريخي لامم سبقتهم مسلمة كانت أو غير مسلمة ، ويحمل مصداقيته في ذاته ، وإنما يدخل التشويه عليه من الروايات المنهية ، أو اللبس بالموضوع من الأخبار فيه ، ويغلب عليه الأسلوب القصصي الذي قد يستغرق نصا واحدا من نصوص القرآن والسنة ، أو سورة قرآنية ، أو حديث نبوي ، أو مجموعة من السور ، أو مجموعة من الاحاديث ، وكذا فهو لا يأتي على وتيرة واحدة فقد يتحدث عن فرد ، أو جماعة أو قبيلة ، أو قوم ، أو أمة ، أو مجتمع ، مؤمنا كان أو غير مؤمن .

والثاني النماذج التاريخية غير الموحى بها ، والذي يعتمد بناؤها على واقع تاريخي خاص بتجربة انسانية ، أو تطور سياسي شهده هذا الواقع ، ولهذا النوع سماته ايضا في كونه افرازا بشريا خالصا ، وهو عرضة لسوء التأويل بصورة أكبر من النموذج في النوع الأول ، لأنه لا يحمل مصداقيته في ذاته بل في أمانة نقله ، فمصدره الاساسي ليس الوحي بل مانقله المؤرخون عنه ، وعلماء السير والطبقات ، وقابليته للتكرار مرتبط بتمائل شروط الانسان والزمان ، والمكان ، والحدث ، ولكن بصورة مختلفة احيانا لاختلاف طبيعة هذه العوامل مجتمعة من فعل حضارى الى آخر ، كما أن هذا النوع يعرض بأكثر من وجه ، ويحكم من خلال الاصول المنزلة ولا يحاكمها^(١) اذا كانت تلك هي سمات كل نوع من النماذج التاريخية ، فان بناءها ينبغي أن ينهض على عدة أسس :

أولها : أن هذه النماذج هي أدوات منهجية للتحليل السياسي وبالتالي فهي ليست وصفا للواقع السياسي موضع التحليل والتوظيف ، فهي لا تنفذ الى اغواره ، ولا تقدم صورا لظاهرة الا بقدر وظيفتها كأدوات ومداخل مؤسسة على مفاهيم وعلاقات متسقة اتساقا منطقيا للاقتراب من ذلك الواقع ، ولذلك فلكل نموذج مجاله ، فان كان المراد القاء الضوء على جوانب الاشراق والعطاء في الواقع السياسي وظفت النماذج الأنسب الى هذه الجوانب ، فعلى سبيل المثال أن نموذج التصدي لحركة الردة في صدر الإسلام في خلافة ابي بكر رضى الله عنه يصلح اساسا لبيان كيف يمكن التصدي لحركات الانقسام الداخلي أو عدم الاستقرار في المجتمع السياسي^(٢) ، أما ان كان المطلوب كشف جوانب القصور والانكسار وظفت بالمقابل النماذج التي تؤدي هذا

(١) انظر بعض المحاولات لبناء نماذج تاريخية من كلا النوعين تم توظيفها في تحليل الابعاد السياسية لمفهوم الامن في الإسلام

في : مصطفى منجود - الأبعاد السياسية ، مرجع سابق ، مواضع مفرقة .

(٢) انظر تفاصيل هذا النموذج في المرجع السابق ، ص ٢٤٧ - ٢٥٨ .

الغرض وعلى سبيل المثال أيضا ان نموذج الفرعونية السياسية فى الحركة السياسية - كنموذج قرآنى - يصلح أساسا لكشف مساوئ الاستبداد والطغيان السياسى ^(١) .

ثانيها : أن تأسيس البناء على اعتبار ان النماذج التاريخية تطوى على صورة من صور التجريد للحياة السياسية فى زمان ومكان معينين . مما يعنيه ذلك من الالمام بالأبعاد الاجتماعية لهذه الحياة من أفكار وقيم وتقاليد وأعراف ونظم وأوضاع حضارية ^(٢) ، هذا التأسيس لايهمل الواقع لأنه يجعل الخبرة التاريخية التى تبنى عليها النماذج مادته وموضوعه ، كما أنه يعتبر الواقع فى اطار التأكيد على التنوع من خلال الوحدة ، وعلى هذا فهو حين يملك فى جانب منه الثبات والوضوح لايفيد الجمود أو الاطلاق عند توظيفه فى واقع سياسى محدد ^(٣) .

ثالثها : أن هذه النماذج لاتخضع لمنطق التكذيب أو التشكيك فى ذاتها مادامت قد أسست على قاعدة ثابتة لايرقى اليها الشك ، غير أنه يجب التفرقة هنا ، فالنماذج التاريخية الموحى بها مصداقيتها فى ذاتها ابتداء وانتهاء كما سبق لاعتمادها على قاعدة الوحي الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، حين أن النوع الثانى من النماذج مصداقيته فى ذاته انتهاء أى بعد توثيق سند نصها التاريخى ومتمه ، واذا كانت آفة الاخبار روايتها كما يقال ، فان كل راوى خبر يطالبه الإسلام بأن يعين مصدره على قاعدة من اين لك هذا ؟ ولاتعرف أمة مثل هذه الدقة فى المطالبة بمصادر الاخبار كما عرفه المسلمون ، ولاسيما أهل السنة منهم ^(٤) ، والقاعدة فى ذلك قوله تعالى ﴿ قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ﴾ ^(٥) .

رابعها : أن هذه النماذج ليست مؤقتة من حيث صلاحيتها كأدوات للتحليل السياسى لأن الاعتبار والعظة بسنن الله فى خلقه حال التزامهم بما شرع وحكم فى الكون ، وحال عدم التزامهم بذلك ، وهما منطلق بناء هذه النماذج لاينقطعان ، وبعبارة أخرى حيثما توافرت شرائط تطبيق هذه النماذج فهى صالحة للتوظيف خارج الاطار التاريخى والحضارى ، بشرط أن يكون التوظيف مؤسسا على فقه سليم للواقع ، مما يحقق للنموذج التاريخى رغم خصوصيته القدرة على تجاوز التجربة ليكتسب دلالة انسانية عالمية عامة مشتقة فى الغالب من اعتماده على الشرع فى تأسيسه الذى يتسم بالعالمية والابدية والخلود وحفظ الله له .

واخيراً : أن بناء هذه النماذج لايحول على تفاعلات الكم أو علاقاته بالأساس وان لم يتاساه أو يغفله احيانا ، لأن المعنى لدينا فى هذه النماذج أن نقيس بها مدى الالتزام العقيدى فى المجتمع

(١) انظر : أهم تفاصيل هذا النموذج فى . د . سيف عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ص ٤٧٤ - ٤٩٨

(٢) انظر : د . طه بنوى ، النظرية السياسية ، القاهرة : المكتب المصرى ، ١٩٨٦ ، ص ٣٥١ .

(٣) انظر : د . سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

(٤) انظر : ابن العربى ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

(٥) البقرة / ١١١ .

السياسي ، ف نماذج الإصلاح تقيس الالتزام فيها من خلال مدى التمسك بالقيم والمبادئ الأخلاقية التي تحملها من علمه ، حين أن نماذج الفساد تقيس الالتزام من خلال مدى التحلل من مضادات القيم والمبادئ غير الأخلاقية التي تحملها من علمه أيضا .

سادساً : الاسقاطات العصرية على النص التاريخي :

تبقى للنص التاريخي قيمته مادام الاقتراب منه - ايا كان شكل قراءته وفقا للحديث السابق عن مستويات هذه القراءة - مناسباً لما يحتمله من معان ودلالات ، ومادام هذا الاقتراب يجعله يعبر عن هذه المعاني وتلك الدلالات كما هي موجودة فيه فعلا في سياقه التاريخي والحضاري ، وليس كما ينبغي أن تكون موجودة فيه ، فعندها نستطيع معرفة حقيقة ما يستبطنه النص ، وبالتالي استخلاص العبر والتائج منه .

لكن قد يراد من النص التاريخي أن يأخذ اتجاهها آخر تنعدم فيه استقلاليته ليصبح تابعا لما يراد منه ، واحد أهم المداخل الخطيرة التي يفقد فيها النص استقلاليته ايقاعه في اسقاطات عصرية - أيا كان شكلها كما سنرى - بينها وبين سياق عصره فارق كبير ، ومثل هذه الاسقاطات اذا ما تركت على سجيتها دون ضابط قد تؤدي بالنص التاريخي الى أن يقول ماليس فيه ، كأن يؤكد قناعات ومقولات مسبقة ، أو أن يثبت مقدمات جاهزة من قبل ، أو أن يتنصر لرأى أو مذهب أو منهج أو مفهوم لا تحتمله الرواية التي يحتويها ويتحدث عنها ، أو أن يعبر عن مواقف معدة سلفا ، أو غير ذلك من الاسقاطات التي تلوى عنقه ليخرج ماليس فيه ، ويختل ما لا يحتمله بشكل أو بآخر ، بعد اقتطاعه من عصره أو بيئته التي اينعت . والاسقاطات العصرية التي تمارس هذه الادوار السلبية في النص التاريخي لاتأتى على وتيرة واحدة :

١ - فتارة يكون الاسقاط العصري مفاهيميا بأن يقرأ النص أو يكتب من جديد ، أو يحلل ليس من خلال مفاهيمه هو والفاظه وانما من خلال منظومة مفاهيمية وليدة نتاج حضارى بعيد الشقة زمانيا ومكانيا عن ذلك الذي دون في اطاره النص ، فاذا كان النص يتحدث عن المجتمع المسلم وفتاته في عصرى النبوة والخلافة الراشدة فلا غضاضة في الزج بمفاهيم مثل الطبقات ، البرجوازية ، الارستقراطية ، البروليتاريا ، رجال الدين ، واذا تحدث النص عن علاقة أفراد المجتمع المسلم في ذاك العصرين استخدمت مفاهيم مثل الصراع الطبقي ، العنف الثوري ، صراع اليمين ضد اليسار ، او اليسار ضد اليمين ، أما اذا كان النص يتحدث عن قيم الحكم وأشكاله في صدر الإسلام فهناك مفاهيم الديمقراطية ، الاشتراكية ، الفاشية ، الديكتاتورية ، واخيرا فان النص اذا كان معنيا بأنماط الخلاف والانقسام بين المسلمين فتمة مفاهيم أخرى لابد من توظيفها هنا مثل الحرب الاهلية ، العنف الثوري ، الانقلاب العسكرى ، الصراع الدموى . ولعل أخطر ما فى هذه المفاهيم - فوق ما يستبطنه من قيم ومعانى قد تضرب بقيم ومعانى الإسلام عرض الحائط - انها تترك النص التاريخي نهبا مستباحا لكل دخيل ، وتابعا سيارا لأية منظومة مفاهيمية معاصرة ، فيبدو الأمر وكأننا أمام نصوص تاريخية متعددة وليس أمام نص واحد ، أو بعبارة أخرى أدق

وكأننا امام أكثر من تاريخ للإسلام والمسلمين ، ودون الجميع مسح الوجه الحضارى لمسيرة الإسلام عبر التاريخ^(١) .

٢ - وقد يكون الاسقاط العصرى منهجيا ، وذلك بصب رواية النص التاريخى فى قوالب للتحليل تركز عليها اصرا ، دونما اعتبار لمدى ملائمة هذه المناهج لمقولات الرواية ، فأحيانا تخضع الرواية لمفردات المنهج التجريبي الذى يرى فى التاريخ عامة حقل تجارب خصب يعوض النقص فى صعوبة اجراء التجارب المعملية فى العلوم الاجتماعية مثلما يحدث فى نطاق العلوم الطبيعية ، وهذا المنهج أثبت قصورا كبيرا فى دراسة الحياة البشرية ، لأن وحدة التعامل فيها -الانسان- ظاهرة اجتماعية لايمكن اقتطاعها من مؤثرات حياتها المادية والمعنوية، أو من تصوراتها وعقائدها السابقة، هنا بالاضافة الى الشك الى حد كبير فى مصداقيه استخدام التاريخ بديلا للتجارب المعملية فى نطاق العلوم الاجتماعية^(٢) . وأحيانا اخرى تخضع لمنهج الاستدلال الاستنباطى الذى يدرس النص التاريخى من خلال القياس المنطقى والتجريد النهي اعتمادا على المنهج الارسطى الذى حاربه نفر من علماء المسلمين ، ورفضوا فسادَه وبطلانه ، بل وأصدروا الفتاوى بتحريمه^(٣) ، وتارة يخضع النص لمنهج يدعو الى الموضوعية والحياد وعدم التحيز بأن نخلع كل المؤثرات السابقة قبل تحليل النص ، وقد سبق مناقشة الاسس الواهية التى يستند عليها منهج كهذا ، كذلك قد تطبق على النص مناهج اخرى افرزها التحليل السياسى الغربى مثل المناهج القائمة على التحليل النائى الوظيفى ، أو تحليل النظم ، أو ماعلها^(٤) وهى مناهج أثبتت بعض الدراسات العلمية الإسلامية ان استخدامها دون بصيرة فى التنظير السياسى الإسلامى فى أى من مصادره - بما فيها التاريخ الإسلامى - يطورى على مغالطات كثيرة^(٥) .

(١) انظر الملاحظات القيمة التى أوردها د. عبد الحليم عويس ، فى مؤلفه " فقه التاريخ وائمة المسلمين الحضارية " ،

القاهرة : دار الصحوة ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٧ - ١٩٨٦ ، ص ١٩١ ، وانظر له أيضا - " الغزو الثقافى فى المحال التاريخى " ،

المسلم المعاصر ، العدد السابع والاربعون ، رجب - رمضان ١٤٠٦ / مارس - مايو ١٩٨٦ ، ص ص ٤٩ - ٦٨ .

(٢) حول فكرة لتجريب فى التاريخ ، انظر : بكر مصباح تيمرة ، " التاريخ والتحليل السياسى " رسالة ماجستير غير

مشورة : جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٩٧٦ . انظر أيضا : د. عفت لشرقاوى ، مرجع سابق ، ص ٣٢ ؛ د. محمد

رشاد خليل ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٦ - ١٠٧ ؛ د. عاصم الدسوقي : البحث فى التاريخ قضايا المنهج والاشكالات ،

لقاهرة : مكتبة القدسى ، ١٩٨٦ ، ص ص ٣٤ - ٣٧ .

(٣) انظر : محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ .

(٤) انظر فى الملامح لعلمة لبعض هذه المناهج ومقولاتها : د. كمال التوفى ، أصول انظم السياسية ، الكويت : مؤسسة

الريعان ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ص ص ١٥ - ١٢٤ ؛ د. ودودة بدران (محرر) ، اقترابات البحث فى العلوم الاجتماعية ،

لقاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢ ، مواضع متفرقة

(٥) انظر بعض هذه المغالطات التى أوردها رعلق عليها د. سيف الدين عبد الفتاح : مرجع سابق ، ص ص ٢٨ - ٤٢ .

٣ - وقد يكون الإسقاط العصري منهيا حين يطل على النص التاريخي من نوافذ مذاهب عقائدية أو سياسية ، وهو ما عانى منه التاريخ الإسلامى قديما وحديثا ، فقد عانى قديما من التأويلات المحرفة للشيعى والرافضة واصحاب الاسرائيليات ولا يزال يعانى حتى الآن من تداعيات الخلاف المذهبى بين المسلمين خاصة الخلاف بين الشيعة والسنة ، كذلك يعانى التاريخ الإسلامى من اسقاطات المذهب القومى الذى يتزعمه دعاة القومية العربية الذين يرون فيه ترجمة صادقة لدور العامل القومى العربى فى سيرته وحقبه الممتدة ، ويلحق بركب القومية المذاهب العلمانية النابعة من تصورات تقوم على أسس أبعاد كل ماله صلة بالدين والغيب وقيم الإسلام عن ركب التاريخ دون اعتبار لأثر ذلك فى تصديق المكون العقيدى الذى يبنى عليه التاريخ الإسلامى الذى يستقى ينابيعه أى للمكون - من التوحيد - توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الاسماء والصفات ، بعيدا عن الشرك وفساد المعتقد .

٤ - وقد يكون الاسقاط العصري تفسيريا ، حين يدخل النص التاريخي فى معترك المدارس المعاصرة فى تفسير التاريخ لتلقى عليه بظلال رؤيتها لحركة التاريخ والعوامل التى تسيطر عليها منطلقا ومسارا وقيما ، وواقع الامر أن التاريخ الإسلامى لم ينح من نقائص هذه المدارس لما ارادته أن يدور فى فلكها ، فمدرسة التفسير الماركسى لما اقحمت على هذا التاريخ كانت محصلتها تشويهه بمقولاتها المادية ، ذلك أنها فسرتة على غير حقيقته لما جعلت خطة العام يسير وفق الصراع الطبقي وسيادة ماديات الوجود الانسانى على ماعداها ، واعتبرت هذا الجانب المادى هو الاساس الوحيد فى تفسير حركه ، دون اعتبار لجوانب العقيدة . أو الاخلاق ، أو الثقافة الابقدر ما يخدم هذه النظرية الضيقة ، ومدرسة التفسير النفسى وظفها البعض فى التاريخ الإسلامى بشكل عدّ كل نشاط فيه وكل حركة وكل موقف نابعا من الغريزة الجنسية - وفق تحليل رائدها فرويد - وحتى العوامل الدينية والاخلاقية فسرت على هذا النحو لانها - بحسب هذه المدرسة - لم تكن اصيلة فى خلقه الانسان ونظرته وحياته وانما نشأت نتيجة العقد النفسية والخوف من المجتمع ، وتأتى مدرسة التفسير القومى مستندة على المذهب القومى لترادف بين التاريخ الإسلامى والتاريخ العربى لقوم جمعهم سمات فى اللغة والنسب ، والمصالح والمكان والدين ، فالعرب هم صانعو التاريخ وهم الذين خاضوا صراعا قوميا مع غيرهم من الشعوب سواء تلك التى دخلت فى الإسلام أو تلك التى لم تدخل فيه ، وتلك نظرة عنصرية الى التاريخ الإسلامى ، وتبقى مدرسة التفسير الحضارى - التى غلفتها الثقافة النصرانية لرائدها توينبى التى تؤمن بالفصل بين الدين والحياة ، وترتضى الشكل العلمانى فى جانب ، واللاهوتى فى جانب آخر - التى جعلت التاريخ الإسلامى رحلة تحد واستجابة ، وليست رحلة سنن يجريها الله فى خلقه يعرف من خلالها الانسان من هو ؟ وماذا يريد من الحياة ؟ وماذا تريد منه ؟ وما هو مآله النهائى ؟ وما يستمد تصوره لكل ذلك ؟

هـ - وقد يكمن الاسقاط العصري اخيرا فى المصادر التى يستقى منها النص التاريخى فمما لاشك فيه انه ليس ثمة أشمل وأحفظ سندا للرواية التاريخية التى يعبر عنها النص من المصادر التراثية التى لاغنى عنها عند البحث فى التاريخ الإسلامى غير أنه باسم المعاصرة احيانا ، ونتيجة عدم العلم بها أحيانا اخرى يستعاض عن المصادر الأصلية بمصادر مستهجنة مستعملة من كتابات الاستشراق ، أو الكتب المترجمة عن أصول غير عربية ، أو تلك التى تركز على أسس علمانية فى الكتابة والتفكير ، أو مثيلاتها التى ابتدعتها عقول مسلمة أو عربية ولكن برؤية تغريبية ، والمصادر التى تمتلأ بأساليب الغزو الفكرى للتاريخ الإسلامى ، أو ماشاكل ذلك من مصادر ليست أمينة فيما تنقل أو تكتب عن نصوص الروايات التاريخية .

الذى لاشك فيه أن الفصل بين كل الاشكال الخمسة السابقة من الاسقاطات العصرية من الصعوبة بمكان ، فكل منها قد يؤدى الى الاشكال الأخرى ، كما أن كلا منها قد يتضمن بقيتها، لكنها كلها تكشف عن أحد مداخل تشويه النص التاريخى الإسلامى وتحريفه ، ولذلك وفى محاولة للخروج من هذه العثار لزمّت مراعاة الاعتبارات التالية :

أ - أن اللغة العربية تظل هى الأداة الأنسب والأقوم لفهم محتويات النص التاريخى فى تعاملنا معه، ليس لأنها اللغة الأصلية التى كتب النص بها ، ومن ثم فهى الأصدق انباء عنه والأكثر استطاقا لمعانيه ، وليس حفاظا عليه من المسخ المفاهيمى الغريب عنه ، والذى يحاول قراءته باسم المعاصرة بأبجدية خاطئة ، وانما انطلاقا من الاقتناع بأن اللغة العربية هى لغة الأصالة فى الخطاب الإسلامى الذى يتضمنه النص - بغض النظر عن شكله - سواء كان منزلا موحى به ، أو كان غير منزل غير موحى به ، الأصالة التى لا تقف باللغة عند كونها مجرد أداة رمزية للاتصال بين مرسل الخطاب ومستقبله وقد توسطت بينهما مادة الخطاب وبيته ، بل التى ترى فيها كذلك أداة التعبير عن الذات الحضارية ، وأداة التميز لها ، وأداة الدفاع عنها ، وأداة الحصانة بالعقيدة والأخلاق والمثل التى تربي عليها أجيال المسلمين فاذا بها فى تواصل واستمرار بلا انقطاع أو اغتراب الى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ب - إن صيانه النص التاريخى من الآثار السلبية للاسقاطات العصرية عليه لايعنى تقديس النص واليضمن به أو ابعاده عن لغة العصر ، ذلك أنه ينبغى التفرقة بين ثلاثة أمور هنا ، الأول العمل على تجاوز الواقع حال النظر الى النص بمعنى الانعزال به عن الحياة المعاشة ليخلق نظيره فى خيال لاقيمة له بعد أن فقد أحد مقومات العلم النافع فى ضرورة العمل به ، والثانى الانقياد لضغط الواقع حال النظر الى النص بمعنى أن تكون لمعطيات الحياة المعاشة الكلمة الفصل فى صلاحيته من علمها تبعاً لاستجابته لما تمليه عليه، فاما استجاب لها، واما اتهم بالقصور ومن ثم اتاح المبرر لتجاوزه ، ولو كان مايملى عليه مناقضا لما يحمله حقيقة ووجودا ، والثالث السعى الى اعتبار الواقع حال النظر الى النص بمعنى الجمع بين أحسن مافى الأمرين السابقين حيث جعل الهدف من هذا النظر أن يقدم النص كل مايمكنه تقديمه ويحتمله مما ينفع الواقع فى فكره أو حركته

أو في كليهما، وهذا يجنبه مجافاة الحياة المعاشة ، على أن يكون مايتفع به النص يحتمله مضمونه أو يدعو اليه ، أو يحذر من مخالفته ، أو يضرب الأمثال له أو يحكي طرائق تحقيقه ، أو ماشاكل ذلك وبهذا نتخلص من الافراط الناتج عن عبادة النص التاريخي الناتج بدوره عن تجاوزه الواقع ، أو التفريط في جلواه الناجم عن ضغط الواقع عليه ، بيد أنه مطلوب لاعتبار الواقع تحقيق التكامل بين ثلاث دوائر للنقطة ، فقه النص التاريخي مناط التعامل ، وفقه الواقع مناط الرغبة في الافادة من النص ، وفقه أداة تحقيق هذه الافادة مناط ربط معطيات النص بمعطيات الواقع^(١) .

ج - أن ثمة حذرا - لايعنى الرفض - عند التعامل مع المناهج الغربية في دراسة التاريخ الإسلامي في عصرى النبوة والخلافة الراشدة ، أما الحذر فمبعثه أن واقع الحال يشهد على تمخض جانب كبير من هذه المناهج عن افتراءات واغلوطات لما طبقت على هذه الحقبة الرائدة في التاريخ الإسلامي ، اما لانها دخلت عليها من غير ابوابها في المفاهيم والمناهج والمصادر والعناصر الفاعلة ، أو لأنها خلعت عليها محملاتها البيئية الحضارية القائمة على تصور معين للدين ، والانسان ، والكون ، والحياة يختلف في كثير من مناحيه عن رؤية الإسلام هذه الكليات ، أو لأنها اسقطت عليها تفسيرات - كالتى سبق ذكرها - بعيدة عن التفسير الإسلامي لها ، أو لأنها ركزت على جوانب الاظلام فيها ، وهى الاستثناء - وخاصة بعد خلافة عمر بن الخطاب (رضى) - وتجاهلت جوانب الاشرار وهى القاعدة ، واما عدم الرفض فمرده أن العقل المسلم يستطيع عند الضرورة ، واذا لم يوجد البديل الإسلامى لهذه المناهج أن يتعامل مع أى منها بوعى وبصيرة لمواطن النفع فيها فيأخذها ، ولمواطن الضرر فيلفظها وفق قاعدة "ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم"^(٢) كما أنه يأبى أن ينغلق فى هذه الحالة على ذاته أو ينكفأ بعيدا عن عطاء وحضارة عصره لانه يعلم أن الحكمة ضالة المؤمن فأينما وجدها فهو الأحق بها وفق ما يوضع الإسلام من ضوابط، حتى لايتهم بالقصور فى فهم دينه وعقيدته^(٣) .

(١) نظر فى فقه التاريخ الإسلامى : د. عبد الحليم عويس ، تفسير التاريخ علم سلامى . نحو نظرية اسلامية فى تفسير

التاريخ ، مرجع سابق ، ص ١٠ وما بعدها .

(٢) وهى مقولة مروية عن محمد بن سيرين أوردتها النووي فى صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ح ١ ، ص ٨٤ .

(٣) نظر فى ضوابط التعامل مع المناهج الغربية : منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ،

ط ١ ، ١٩٨٢ ، ص ١١١ وما بعدها ؛ د. سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سبق ، ص ٥٢ وما بعدها ؛ د. محمد سعيد

رمضان لوطى ، مرجع سابق ، ص ٢٢ وما بعدها ؛ د. عفت لشرقلوى ، مرجع سابق ، ص ١١ وما بعدها ؛ ابو الوفا احمد

عبد الآخر ، مرجع سابق ، ص ١٩٧ وما بعدها ؛ محمد بن صامل ، مرجع سابق ، ص ١٢٤ وما بعدها ؛ محمود محمد شاكر ،

مرجع سابق ، ص ٢٩ وما بعدها . وله كذلك أباطيل وأحمار ، القاهرة : مطبعة للننى ، ط ٢ ، ١٩٧٢ ، ص ص ٢٣ - ٢٥ ؛

د. منى ابو الفضل ، نحو منهجية التعامل مع مصادر النظر الإسلامى بين المقدمات والمقومات . بحث مقدم الى ندوة "

تضليل التهجية والعلوم السلوكية " ، الخرطوم ، جمادى الاول ١٤٠٧ - يناير ١٩٨٧ ، ص ص ٢ - ٣ ؛

د - أن التاريخ الإسلامى عامة - بما فى ذلك تاريخ عصرى النبوة والخلافة الراشدة - لا يقبل الرؤية التجزئية القائمة على أحادية النظرة التى تبناها المدارس الغربية المختلفة فى تفسيره ، ذلك أن أيا من العوامل ، الاقتصادية أو النفسى أو الاجتماعى أو السياسى أو الحضارى أو المتالى لا ينهض وحده - حتى بعد تقيته مما لحق به من تجاوزات ان أمكن ذلك - لدراسة هذا التاريخ ، بقدر ما يغطى جانباً أو آخر منه ، بقطع النظر عن منهج التغطية ، ذلك ان التاريخ الإسلامى إنما هو تاريخ حضارى ليس وليد تحد واستجابة كما قصد توينبى ، وإنما وليد سنة الهية فى استخلاف الانسان فى الارض ليحمل امانة ثقيلة - أنت المخلوقات أن يحملتها وأشفقن منها - فى تحقيق العبودية له ونشر رسالة التوحيد فى الارض لتكون كلمة الله هى العليا ، لذلك لم يكن غريباً أن يأتى التاريخ الإسلامى حصيلة مكونات عدة ، الوحي الالهى والاجتهاد البشرى فى حدوده ، العقيدة والشريعة ، العبادات والمعاملات ، النبوة والخلافة ، العصمة والخطأ ، الصحابة والمناقضين ، العرب وغير العرب ، المسلمين وغير المسلمين ، الاموال والعقارات ، القيم والمثل ، الانسان والحيوان والجماد والطير ، الفرد والجماعة والأمة ، النصر والهزيمة ، التماسك والاختلاف ، الداخل والخارج ، السلم والحرب ، النظم والابنية والتشريعات ، الى آخر تلك المكونات التى قد يصعب حصرها ، ومن ثم فحين يكون الحديث عن هذا التاريخ مرادفاً للحديث عن أى من هذه الجوانب منفرداً ، فذلك اخلط بين مفهوم التاريخ وجوابه ، والخطأ فى تحديد ماهيته من عناصره ، والعجز عن ادراك كنهه وما يعتمل داخله ، من هنا تبدو مناسبة وأهمية أن يدرس التاريخ الإسلامى من خلال منظور حضارى اسلامى بنأى به عن القائض التى اوقعته فيها مآظير أبعده عن أصالته ^(١) .

د . همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المهجى عند المحدثين ، قطر : رئاسة المحاكم لشرعية ، كتاب الامة ، العدد ١٦ ، المحرم ١٤٠٨ هـ) ص ١١ وما بعدها ، مصطفى منجود ، الأبعاد السياسية . مرجع سابق . ص ١٨ - ٣٠ .

وحول خطورة الاسقاطات العصرية على التاريخ الإسلامى رجوعنا للتعامل معها انظر : د . عفت الشرقوى ، مرجع سابق . ص ٨ ؛ د . محمد رشاد خليل ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ - ١٣٨ ؛ د . عبد الرحمن حصى ، مرجع سابق ، ص ٩٩ ؛ سالم على الجهنسوى ، افق الفكرى للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار ، الكويت ، دار القلم ، ط ١ ، ١٤٠٦ - ١٩٨٥ ، مواضع متفرقة ؛ د . عبد الحليم عويس ، افق الثقافى . مرجع سابق ، ص ٥١ وما بعدها ؛ يوسف كمال احمد ، فلسفة التاريخ كما بينها القرآن ، المسلم المعاصر ، العدد الثالث ، رجب ١٣٩٥ - يوليو ١٩٧٥ ، ص ٢١ - ٢٤ ؛ د . مصطفى كمال وصفى ، ليس المسلمون يميناً ويساراً ، المسلم المعاصر ، العدد السادس عشر ، شوال - ذوالحجة ١٣٩٨ / أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨ ، ص ١١٥ - ١٣٩ ؛ د . عبد الحليم عويس ، بل المسلمون مسلمون وكفى ، نفس العدد السابق ، ص ١٣٩ - ١٥٠ ؛ عبد النعم محمد عمر ، مرجع سبق ، ص ٥٩ - ٧٣ .

(١) انظر فى محاولات نقد المدارس الغربية فى تفسير التاريخ الإسلامى ومحاولات تقديم تفسير اسلامى لتاريخ : د . محمد رشاد خليل ، مرجع سبق ، مواضع متفرقة ؛ د . عبد الحليم عويس ، فقه التاريخ ، مرجع سابق ، ص ٤١ - ٩٨ ، وله

ويبقى في ختام هذا العرض تأكيد بعض الأمور :

١ - أن الحديث عن المنهج فى دراسة التاريخ الإسلامى ليس حديث ترف أو انشغال بظواهر الأمور عن بواطنها ، ذلك أن التساؤل الذى يفرض نفسه حين تثار قضية إعادة كتابة التاريخ الإسلامى وإعادة تفسيره هو : كيف تحدث عملة الاعادة على كلا المستويين؟ وذلك من صميم ملاحظتها؟ وأى تاريخ ستعاد كتابته وتفسيره؟ وكيف نقرأه فى الحالىين؟ وماذا نقل منه وماذا نرفض؟ وما الذى يحدد ذلك؟ ولماذا الكتابة والتفسير أصلاً؟ وما هى طبيعة المقاصد فى كليهما؟ ومن المنوط بهما؟ وما هى شرائطه وأدواته؟ بل ماهى أخلاقياته؟ الى آخره من التساؤلات التى لامناص من التصدى لها ، وتلك مسؤولية المنهج.

٢ - أن معارض من قضايا فى ثنايا هذا العرض ليس هو الجامع المانع منها حال الدخول فى خضم المنهج فى دراسة التاريخ بصفة عامة ، وإن كان يأتى فى أولويات سلم هذه القضايا ، وهذا يعنى أن الباب يجب أن يظل مفتوحاً لاجتهادات أخرى تحت فى مثل هذه القضايا وتضيف إليها ، وتسلب الأضواء على أبعاد جديدة لم يتطرق إليها ، ولاغضاضة فى أن يأتى كل ذلك بالعمل الفردى ، أو العمل الجماعى ، المهم أن يأتى متاغماً متكاملًا يبنى بعضه على بعض الآخر دون تكرار أو عودة الى نفس القضايا .

٣ - أن ثراء التاريخ الإسلامى وتعدد روافد عطائه - وإن بدا بعضها مؤلماً - يسمح بتعدد مناظير الاقتراب منه ، بل ويفرضها ، فالتحليل السياسى له ، اذا ما أضيف اليه وجوه التحليل الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، الى آخره هو مقدمة المنظور الحضارى الشامل المأمول فى ارتياد دروب هذا التاريخ ، بل والمطلوب أيضاً ، ذلك أن التاريخ الإسلامى بطبيعة مكوناته والعناصر الفاعلة فيه من انسان ، وزمان ، وأحداث ، ومواقف ، وآراء ، وأفكار ، وقيم ، وثقافة ، وفنون ، وغيرها ، حمال لأوجه كثيرة ، ومن ثم فبقدر التنوع فى مناهج تحليل هذه العناصر بقدر ما نصل الى صورة صادقة عامة - وإن لم تكن كاملة - عنها ، وفى ذلك فليتنافس الباحثون والدارسون .

٤ - ما من شك فى أن قضايا العلاقات الخارجية فى عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة تثير مجالات عديدة لتبادل الرأى والحوار من الوجوه كافة وليس من خلال المنهج فحسب ، لكن رغم ذلك يبقى التسليم بأن مثل هذه القضايا لاينبغى أن تكون هى نفسها شغل الباحث فى التطورات السياسية لما بعد هذين العصرين ، وصحيح أن الاستفادة من أثارها قد تكون أمراً بلهيا لكن الاستفادة شىء ، والوقوع فى أسرها شىء آخر ، فلا طبيعة العصر الواحد ، ولا عناصره واحدة ، ولا الفاعلين فيه هم أنفسهم ، ولا طبيعة التطورات واحدة ، ناهيك عن

أيضاً : قسم التاريخ المصطلح الخاص بالديانات الأولى ، للسلم للعصر ، العدد ٤١ ، المحرم - ربيع الأول ١٤٠٥ /

نوفمبر - يناير ١٩٨٤ - ١٩٨٥ ، ص ٣١ - ٤١ يوسف كمال ، مرجع سابق ، ص ١٩ - ٣٨ .

طبيعة النظام الخارجى -الدولى- ومن ثم فالمطلوب الاجتهاد فى هذه التطورات اللاحقة لما بعد عصر الخلافة ، وليس البدء منها من جديد ، لتحقيق تراكم معرفى منهاجى يكون رصيلا ثريا للدراسة التاريخ الإسلامى فى حقبة المختلفة وعصوره المتعددة .

هـ - أن التاريخ الإسلامى اذا كانت طبيعته وكما سبق تسمح بتعدد الرؤى والمداخل للنهائية ليس من منظور حقل العلاقات الخارجية فحسب فان ذلك ليس مدعاة لأن يكون عرضة للأسقاطات التى قد تكون عاقبتها النهائية تشويهه وتحريفه فضلا على تزيفه وتبديله ، انه كما ذكر فى مقدمة هذه الرؤية درع حصانة الأمة ، ومناطق أصالتها الحضارية ، ومن ثم فالاجتهاد والتجديد، اللذين يضيفان الى اشراقاته ويكشفان غوامضه ، ويزيلان مافيه من دخيل وغريب ومتحل ليسا مطلوبين فحسب ، بل وضرورين ، حفاظا على هذا الدرع ، وتلك الحصانة ، وما أثقلها من مسئولية .

الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية "مدخل منهاجي"

د. عبد العزيز صقر

الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية

"مدخل منهاجى"

تمهيد : مادة علم الفقه وموضوعه وهدفه ومنهجه :

ليس ثمة خلاف فى أن الإسلام لا يعرف سوى إرادة شارعة واحدة هى الإرادة الإلهية، وأن هذه الإرادة قد أودعت فى أصلين إثنين هما القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وأن وصف أمر ما بأنه "أصولى" أو "شرعى" معناه أنه يستمد الأسس الذى بنى عليه من القرآن والسنة باعتبارهما الأصل أو المصدر - بمعنى الإرادة الشارعة أو الخلاقة - ، وأن قواعد التعامل الدولى أو الخارجى - شأنها فى ذلك شأن قواعد التعامل الداخلى - إنما تستمد شرعيتها ومن ثم قوتها الإلزامية من ارتباطها لا بإرادة الأفراد أو الدول أو المنظمات العالمية وإنما بتلك الإرادة الإلهية وحدها .

ولما كانت نصوص القرآن والسنة - كتعبير عن القواعد والأحكام الملزمة - كلية عامة لا تنطبق إلى الدقائق والجزئيات ، ومتاهية لاتحكم كل الوقائع والأحداث غير المتناهية، وموضع جدل حول الكثير من موضوعاتها - كالمطلق والمقيد والعام والخاص والمحكم والمتشابه والمنسوخ والدلالة ومدى صحة الحديث وصدق الرواية وغير ذلك - فقد اقتضت الضرورة وجود علم تكون مادته تلك النصوص من جهة والوقائع من جهة أخرى ، وموضوعه النظر العقلى فى النصوص ومعرفة ما تتضمنه من أحكام والتعامل مع الوقائع التى لم يرد بصددتها نص فى صوء قواعد ومقاصد الشريعة ، وهدفه إيضاح الأحكام الشرعية والاجتهاد لضبط كل دقائق الحياة العملية المتجددة ومواجهة كل واقعة تجدد عما يسمح فى النهاية بصياغة حياة الأمم وفقا لقيم الإسلام وتعاليمه ، ومنهجه فى كل ذلك التمثيل أو قياس الشبه والاستقراء والقياس .

مادة علم الفقه إذن - بمعنى الشئ الذى يهدف إلى الكشف عن حقيقته وتفهم معناه - هى القرآن والسنة وما يصدر عنهما أو على هديهما من أحكام . أما موضوعه فهو النظر فى النص وبذل الوسع فى فهمه واستخراج الحكم منه أو استنباط حكم جديد لأمر مستحدث عند غياب النص من خلال عمليات التمثيل أو الاستقراء أو الاستدلال القياسى . وأما هدفه النهائى فهو الكشف عن إرادة الشارع كما تجسدت فى النص أو فى مواجهة المعطيات والحقائق والأوضاع التى تفرزها العلاقات والتفاعلات اليومية فى الداخل والخارج .

الفقه بهذا المعنى لا يعدو أن يكون اجتهادا بشريا لا يرقى إلى مرتبة المصدر للأحكام ولا يعبر بذاته عن الإرادة الشارعة أو الخلاقة وإن كانت هذه الإرادة هى مادته وموضع عنايته . رغم ذلك فإن رأى الفقهى ليس رأيا منفلتا ولكنه يدور فى فلك النصوص ويفترض الإحاطة بالمصادر والمقاصد ويفتقد حجبه إن هو تحرر من هنا الارتباط . ولعل هذه الصلة الوثيقة للفقه بالأصول هى التى أوحى لكثير من الدارسين بمعالجة الفقه ضمن أبحاث الأصول واعتباره أحد مصادر التشريع التى تسمو على الجدل ، وليس كذلك .

المشكلة الأولى فى التعامل مع الفقه إذن هى فى تصنيفه تحت مسمى الفكر باعتباره رأياً ، أو ادراجه تحت مسمى الأصول من زاوية أنه يعنى باستبطاح الأحكام من القرآن والسنة - باعتبارهما الأصل أو المصدر - أو بالقياس عليهما ، وهى مشكلة جد خطيرة إذ يترتب عليها الحديث فى حجية المعطيات الفقهية ومدى قوتها الإلزامية .

سبق وذكرنا أن أصل الأحكام ومصدرها وأساس قوتها الإلزامية هو القرآن والسنة المعبران وحدهما عن إرادة الشارع ، وأن وظيفة الفقه هى تخريج أو استبطاح هذه الأحكام من مصدرها أو القياس عليها فيما يجد من حالات . ولاشك أن عملية التخريج أو الاستبطاح هذه هى فى النهاية اجتهاد بشرى معرض للخطأ إذ يبنى على الظن كما يتأثر بالعديد من العوامل النفسية والعاطفية والاجتماعية والسياسية والدينية والمنهجية وغيرها .

هذه هى الفرضية الأولى التى ينطلق منها هذا البحث والتى سنحاول فى الصفحات التالية أن نبرهن على مدى صحتها بالافادة بمعطيات ومناهج العلوم السيكولوجية والابستمولوجية والسوسيولوجية التى تسمح بالتوغل فى علم الفقه من الداخل والتعرف على المؤثرات الداخلية - المنهجية والنفسية والعاطفية - التى تحكم فى نشأته وتطوره من جهة ، ثم بالنظر إليه من الخارج لاكتشاف متغيرات البيئة الخارجية بمعنى العوامل الاجتماعية والسياسية والدينية التى خصص لها علم الفقه وتأثرت بها معطياته من جهة أخرى ، وبهدف تقديم بناء تجرىدى يوضح حقيقة العلاقة بين الفقه والأصول والواقع برحاء الانتفاع به فى فهم وتفسير المنظور الفقهي التقليدى لموضوع العلاقات الخارجية من جهة وفى التوصل لصياغة فقه إسلامي معاصر فى العلاقات الدولية فى ضوء التفاعلات والأوضاع الحاضرة من جهة أخرى ، ثم فى محاولة تقديم حلول فقهية تقديرية تستشرف المستقبل وتهىء الأمة الإسلامية لكل الاحتمالات الممكنة من جهة ثالثة

بناء الفقه على الظن وأثر ذلك على المعطيات الفقهية :

ذهب فريق من المحققين الى أن الفقه يبنى على الظن حتى أنهم قالوا إن معطيات الفقه كلها ظنون وأنها - كأخبار الآحاد - لا توجب عملاً لنواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهى الأدلة القاطعة على وجوب العمل^(١) . وقد أبرز البعض هذه المسألة حين عرف الاجتهاد الفقهي بأنه "استفراغ الجهد أو بذل الوسع فى تحصيل الظن بالحكم" وهو قول الأمدى وابن بدران وابن السبكي وابن الحاجب وابن الهمام والبهارى وغيرهم^(٢) . والملاحظ فى أقوال الفقهاء

(١) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان فى أصول الفقه (الدوحة : مطابع الدوحة الحديثة ، ١٣٩٩هـ) ج ١ / ص ٨٥ .

(٢) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ج ٤ / ص ٣٩٦ ، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزورى : أدب المفتي والمفتي ، تحقيق د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٦) ص ٢٦ ، د. نادية شريف العمري : إجتهد

أصحاب للمذاهب لا بد وأن يقف على اعترافاتهم بأن أقوالهم آراء وأن من خالفهم بأحسن منها قبلوه منه ، ونهيههم عن تقليدهم بدون معرفة الدليل أو التمسك بقولهم إن هو خالف الدليل ، وهي اعترافات تعكس مدى إدراك الفقهاء لحقيقة أن كافة المناهج المستخدمة في تخريج الأحكام - كما سيأتي - لا تؤدي منطقياً إلا إلى نتائج ترجيحية احتمالية . فقياس الشبه هو مجرد ظن في المماثلة . والاستقراء يقود إلى نتيجة ظنية لعدم استغراق شتى الحالات التي تنتمي إلى نوع الحالات المحدودة التي خضعت للملاحظة في النتيجة . بل وحتى الاستدلال القياسي الذي يعده البعض أعلى مراتب اليقين لا يشكل هو الآخر برهاناً يقينياً وإنما يقود إلى نتائج ظنية لأن الأسس في القياس هو الاستقراء الذي يفيد الظن^(١) . ولعل هذا يفسر لماذا رفض الإمام مالك طلب الخليفة أبي جعفر المنصور بتعميم كتابه "الموطأ" وجمع الناس عليه وقال له "ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين أن تحمل الناس على قول رجل واحد يخطيء ويصيب" ، ولماذا قال ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦م) "التقليد حرام ولا يخل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان"^(٢) .

وفي كل ذلك رد على من قال لا يجوز للمقلد الاعتماد على الكتاب والسنة ومذاهب الصحابة وأن ذلك يفرض عليه ألا يعمل بالدليل - آية أو حديث - إذا لم يأخذ بذلك إمامه بحجة أن إمامه لم يترك الأخذ به إلا لنسخ أو معارض، وهو قول الإمام عليش^(٣) .

ويترتب على تعريف الفقه بأنه رأى التسليم بحتمية اختلاف الفقهاء كنتيجة منطقية لاختلاف مداركهم وانظارهم من ناحية وحرية الرأي والاجتهاد التي كفلها الإسلام من ناحية أخرى . وهكذا أصبح الاختلاف بين الفقهاء ظاهرة يتميز بها الفقه الإسلامي وقد صنف فيه كثير من

الرسول (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) ص ٢٧ ، ٢٩ ؛ هاني فحص : ملاحظات في اللهج (بيروت : دار مكة للنسب الإسلام ، ١٩٨٧) ص ١٠٥ .

(١) تشير ذلك أن القياس يعتمد على مقدمة كلية ، وكل مقدمة كلية أو عامة تحصل بعد فحص أو اختبار بعض جزئياتها أو حالاتها بانظر إلى أنها تكون عادة غير متناهية الحالات ، أي أنها تحصل بعد إعمال الاستقراء الناقص الذي لا يفيد إلا الظن .

راجع حول ذلك : محمد رضا المطهر الملقب (بيروت : دار المعارف للمطبوعات ، ١٩٨٥) ص ٢٦٤-٢٦٥ .

(٢) مثل بن أس . الموطأ - رواية محمد بن الحسن الشيباني ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة : المكتبة العلمية ،

الطبعة الثانية ، د. ت) ص ١٣ ؛ محمد بن سعد بن معمر الهاشمي المصري المعروف بابن سعد : الطبقات الكبرى ، دراسة وتحقيق

محمد عبد القادر عطا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠) ج ٥ / ص ٤٦٨ ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين عن رب

العالمين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، (بدون بيانات عن بلد أو دار أو تاريخ النشر) ج ٢ / ص ١٨١ ؛ ابن حزم

الانطلسي : السنة الكافية في أحكام أصول الدين ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥)

ص ٧٠ ؛ عبد الغني المقر : الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٧) ص ٢١٥-٢٢٢ ؛ عبد الله

محمد الصويدي : إجتهد الرسول وبعض نصيحة (طرابلس : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ، ١٩٨٦) ص ٧٢ .

(٣) راجع تفاصيل هذا الرأي في محمد بن قاسم القادري الحسيني القفاسي : رفع الغباب واللام عن قائل العمل بالضعيف

اختياراً حرام : دراسة وتحقيق محمد للعصم بالله البغدادي (بيروت : دار الكتب العربي ، ١٩٨٥) ص ٧٩

العلماء ومن ذلك كتاب أبي يوسف في "اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى"، وكتاب محمد بن شجاع الثلجي في "اختلاف يعقوب وزفر"، وكتاب الطحاوي في "اختلاف الفقهاء" وكتاب ابن المنذر "الأشراف في الخلاف" وكتاب ابن جرير الطبري "اختلاف الفقهاء" وغيرهم. ولا شك أن هذا الاختلاف كانت له آثاره السلبية على المعطيات الفقهية. ويكفي أن نشير إلى المذاهب العديدة التي تنازعت التخریجات الفقهية والتي قادت في بعض الأحيان إلى فوضى تشريعية كما حدث في بغداد في عصر ابن المقفع مما دعاه لوضع "رسالة الصحابة" ليطلب من الخليفة التدخل لوضع حد للإضطراب التشريعي الناتج عن الاحتكام لأكثر من مذهب فقهي واحد^(١). بل وتكفي نظرة أولية على كتاب الجهاد من كتاب اختلاف الفقهاء للطبري للوقوف على مدى الصعوبة التي يمكن أن تواجه كل من يحاول بناء قانون الجهاد في الإسلام انطلاقاً من المعطيات الفقهية المختلفة وأحياناً المتضادة. ليس هذا فحسب بل إن كبار الفقهاء قد ترددوا في المسألة الواحدة واختلفت أقوالهم وأصدروا فيها حكمين متناقضين، وهو ما يعرف بتعارض الظنون. وقد اعترف الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) بتردده وأعلن رجوعه عن أقواله القديمة واستقرار رأيه على قول واحد. رغم ذلك فقد اعترف تلامذته بأن التردد لا يزال في بعض المسائل وقد حددوا منها ثمان عشرة مسألة^(٢). هذه الظاهرة تبدو أكثر وضوحاً في فقه ابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) الذي نقل عنه الرواة أكثر من قول في المسألة الواحدة والذي قيل أنه نهى عن كتابة فقهه بسبب أنه كان كثير العلول عن رأيه إن تبين له ما هو أصح منه^(٣). كما أن هذا التردد مشهور أيضاً في مذهب أبي حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) بين صاحبيه أبي يوسف (١١٣-١٨٢هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (١٣٢-١٨٩هـ)، فقد يكون لثلاثتهم ثلاثة أقوال أو قولان في المسألة الواحدة. وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف حافل بالأمثلة الدالة على ذلك^(٤).

وسوف نرى كيف أن المجتهدين من الصحابة أنفسهم اختلفوا وتباينت آراؤهم حول العديد من القضايا من بينها قضايا تتعلق بالعلاقات الخارجية وقد صنف أبو حنيفة كتاباً في "اختلاف الصحابة"^(٥).

-
- (١) د. حمد ربيع: محاضرات في النظرية السياسية (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٨-١٩٧٩) ص ١٧٠.
- (٢) راجع حول ذلك: إمام الحرمين: البرهان، مرجع سابق، ١٣٦٦/٢؛ عبد القوي النقر: مرجع سابق، ص ١٥٣.
- ١٥٤؛ د. سالم علي القفقي: مفتاح فقه الحنبلي (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٨) ج ٢/ص ٢٧٠.
- (٣) نفس المرجع السابق، ٢٦٩/٢ - ٢٧٠؛ مناع لقطان: تشريع وفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٦) ص ٢٤٧؛ عبد الرحمن الشرقاوي: أئمة الفقه السبعة (القاهرة: كتاب اليوم، ١٩٨٣) ص ١٧٥.
- (٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الاتصاري: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، تصحيح وتعليق ليو الوفا الأفتي (القاهرة: مطبعة الوفاء، ١٣٥٧هـ). وراجع أيضاً: د. سالم القفقي: مرجع سابق، ٢/ص ٢٦٩ - ٢٧٠.
- (٥) أبو يوسف: مرجع سابق، ص ٢.

والخلاصة ان الاختلاف بين المجتهدين ليس استثناء ولا نادر الحدوث ولا منموما ولكنه ظاهرة تفرضها طبيعة عملية الاجتهاد ذاتها من حيث هي نظر عقلي . وقد اجمع المسلمون منذ عهد الصحابة وحتى الآن على أن الاختلاف في استنباط فروع الدين ليس منهيا عنه ^(١) ، وكيف يُنهى عنه وقد اعترف الله به في قوله ﴿فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء/٥٩)، كما وعد الرسول صلى الله عليه وسلم المصيب من المجتهدين بأجرين وللخطيء منهم بأجر واحد .

على أن تعريف الفقه بأنه نظر عقلي يبنى على الظن ويفترض الاختلاف لا يعنى انقطاع صلة الفقه بالمصادر الشارعة كما يدعى ذلك البعض من أمثال المستشرق جوزيف شاخت ^(٢) . ومن جانب آخر فاننا لا نؤيد وجهة النظر الأخرى التي ترد الفقه كله إلى هذه المصادر . وإذا كنا نرفض الارتفاع بالفقه إلى مرتبة الأصول ولا نؤمن بعصمة الفقهاء أو بقدسية آرائهم ، فاننا أيضا لا نعتبر الرأى الفقهي مجرد نظر عقلي منقطع الصلة بأصول الدين ، ذلك أن آراء الفقهاء المجتهدين تتميز عن آراء غيرهم بارتباطها بالقواعد والمقاصد الشرعية وبصلورها بعد طول فكر وتأمل وتمحيص في نصوص القرآن والسنة ، كما أن الفقهاء أنفسهم لا يصلون إلى هذه المرتبة الا بعد أن يعدوا أنفسهم لها وتحقق شروطها فيهم وأهمها العقل والرشد والعدالة والعلم بمدارك الأحكام من أدلة ولغة وتفسير وأسباب نزول القرآن والتاسخ والنسوخ وقواعد مصطلح الحديث وفهم مقاصد الشريعة وغير ذلك ^(٣) . ومن جانب آخر فان للفقه وظيفة مزدوجة : استخراج الحكم من النص من جهة ، واستنباط حكم لواقعة جديدة لا يحكمها نص من جهة أخرى . بهذا المعنى فإن للفقه شقين : شق نقلي يقتصر دوره على طلب الأحكام من مصادرها، وشق عقلي يهدف إلى استنباط أحكام جديدة في اطار الشرع ، الأول أقرب إلى الأصول واليقين ، والثاني يغلب عليه النظر والظن . الأول كلى خاص بالقواعد العامة للشريعة والثاني فرعى يتعلق بتفاصيل المعاملات اليومية . الأول متناه والثاني غير متناه . الأول يتسم بقدر من الثبات والاستقلال والثاني يغلب

(١) سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (قطر : دار إحياء التراث الإسلامي ، ١٩٨٥) ، ١٠ ، ٤٦١ .

(٢) راجع التفاصيل والمصادر في . د حبر عبد الحميد عبد الرحمن : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العرسى الإسلامى (الكويت : حوليات كلية الآداب . الخولية ثمنة . الرسالة ٤٤ : ٨٦-١٩٨٧) ، ص ٣١ . قارن : شاخت وبورورث : تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صفى العمدة (الكويت : عالم المعرفة ، العدد ١٢ ، ديسمبر ١٩٧٨) ، ص ص ١٠١٦ .

(٣) حول شروط الاجتهاد راجع : السبى : تقرير الاستاد في تفسير الاجتهاد ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) ، ص ص ٣٨-٥٠ ، ابن حزم : الأحكام في أصول الفقه (القاهرة : دار الخبيث ، ١٩٨٤) ، ١١٥/٥ وما بعد . د. مري : مرجع سابق ، ٣٩٧/٤ ، اسصلاح لشهروري . مرجع سابق ، ص ٨٥ ؛ عبد الله الصويحي : مرجع سابق ، ص ص ٤٤-٤٨ ، د. نادية شريف العمري : مرجع سابق ، ص ٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (القاهرة . دار الكتاب الجامعي ، ١٩٧٨) ، ص ١١ .

عليه طابع التطور والتبعية . الأول يفترض قلدا من الاتفاق والثاني يفترض الاختلاف القائم على اختلاف الظروف والأعراف وطرق الاستنباط العقلية . الأول مجرد عن الزمان والمكان والثاني مرتبط بهما . الأول يفرز تشريع مصادر أى مبنى على أسس شرعية والثاني يتجج آراء فقهية مبنية على أدلة عقلية وأسس واقعية فى ضوء القواعد الشرعية العامة . وباتحاد الشقين معا نحصل على الأسس الشرعية والواقعية للأحكام وهذا هو الهدف النهائى لعلم الفقه .

المؤثرات النفسية والعاطفية فى المعطيات الفقهية :

إذا كنا قد رأينا أن نستشهد بأقوال المجتهدين من الصحابة والفقهاء فى سياق عرضنا للمنظور الأصولى للعلاقات الخارجية انطلاقا من هذه الصلة العضوية بين الفقه - أو على الأقل شق منه - والمصادر الشارعة ، فإننا نتحفظ بشدة إزاء تلك الآراء التى صدرت عنهم كرد فعل لمؤثر عاطفى فرض عليهم التحيز مع أو ضد طرف من الأطراف المتصارعة ، وهنا تبرز المشكلة الثانية فى التعامل مع التراث الفقهى الإسلامى وهى صعوبة قياس حجم هذا المؤثر العاطفى فى المعطى الفقهى الأمر الذى لا نملك إزاءه سوى محاولة الاقتراب من حياة الفقيه وتتبع أصله وموضع نشأته وموقعه من السلطة ومعتقداته ومعتقدات من تلقى عنهم العلم ثم التعرف على تاريخية الآراء الفقهية وذلك بربطها بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية التى عاشها الفقيه وتحديد موقفه - كفرد - منها ومدى انعكاس هذا الموقف على آرائه وتفريعاته الفقهية . وعلى سبيل المثال هل كان الدافع الحقيقى لخروج عائشة -رضى الله عنها- على بن أبى طالب -رضى الله عنه- هو الثأر لعثمان بن عفان والقصاص من قاتليه أم أنها كانت متأثرة بحادث الإفك (سنة ٦هـ) وقول على للرسول صلى الله عليه وسلم "إن النساء لكثير" ^(١) ؟ وهل كان لأصل أبى حنيفة الفارسى أثر فى إفتائه بجواز قراءة القرآن بالفارسية وجواز افتتاح الصلاة بها لمن يقدر على قول "الله أكبر" بالعربية خلافا لمالك والشافعى ^(٢) ؟ وهل كان لانتماؤه الى طائفة المرجئة - كما ذكر ذلك عنه أبو الحسن الأشعرى - أثره فى تعبير فقهه عن بعض قواعد الإرجاء كالمسألة والتسامح واتخاذ موقف سلبى أو محايد إزاء السلطة السياسية ^(٣) ؟ وهل كان لتفقهه على فقهاء آل

(١) راجع ابن هشام : السيرة النبوية ، تقديم وتعليق وصطط طه عبد الرعوف سعد (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) ٣ / ١٩١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٨٨) ، ٧ / ١٣١ ومابعدها ؛ عبد الحسين شرف الدين الموسوى : النص والاجتهاد (بيروت : مؤسسة الأعلمى ، ١٩٦٦) ، ص ٢٩٣ - ٣١٦ ، إسماعيل الكيلاني : لمنا يرفون التاريخ ويعثون بالحقائق (بيروت : للكتب الإسلامى ، ١٩٨٧) . ص ١٧٩ ؛ د محمد الطيب لنعجار : بين علي وعائشة ، ن : محمد عمارة وآخرين : علي بن نبي طالب - نظرة عصرية جديدة (بيروت : المؤسسة لفرعية للدراسات والنشر ، ١٩٨٨) ص ٨٧ .

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام (بيروت : دار للكتاب العربى ، ١٩٦٩) ، ص ٢٥٠ .

(٣) د . حمد ربيع : مرجع سابق ، ص ٢٩٠ ، ٢٩٤ .

البيت وتعلمه على الامام الشيعي جعفر الصادق - الامام السادس في سلسلة الأئمة الاثني عشر
على مناهج الإمامية - علاقة بموقفه للزيد لآل البيت ضد حكم الأمويين والعباسيين ؟

وقد ذهب البعض إلى أن المشاعر العاطفية تجاه علي بن أبي طالب والعلويين قد تسلمت إلى
التحليلات والمواقف الفقهية لكبار الأئمة الذين لم يقدروا على كبت هذه المشاعر إلى حد اتهام
بعضهم - كأبي حنيفة والشافعي - بالتشيع ومناصرة العلويين والخروج معهم على الدولة ، واتهام
البعض الآخر - كمالك وابن حزم الاندلسي - بمعاداة علي بن أبي طالب وتقديم عثمان بن عفان
عليه وموالاة الأمويين ^(١) . وقد كانت هذه المشاعر - عند هؤلاء - وراء المحن التي تعرض لها
الفقهاء كما أنها خلفت في رأيهم - بعض الآراء والمواقف الفقهية التي لا تخلو من التحيز والتأثر
بالعاطفة فيما يتعلق بالتعامل مع السلطة السياسية . وقد ذكروا بهذا الخصوص مجموعة من
المواقف . ونحن إذ نذكرها لانسبعد أن تكون صادرة عن تقديرات فقهية أو عن ميول
عاطفية . فقد مال أبو حنيفة إلى جانب العلويين في ثورتهم على الأمويين والعباسيين وأيد خروج
زيد بن علي بن زين العابدين - أحد الأئمة الاثني عشر في مناهج الإمامية - على هشام بن عبد
الملك عام ١٢١ هـ .

ولما أقعده المرض عن الخروج معه أرسل إليه بثلاثين ألف درهم وحث الناس على نصره .
كما أيد خروج ابراهيم بن عبد الله بن حسن بالبصرة عام ١٤٤ هـ على الخليفة المنصور ، وكان
يجاهر في أمره ويحث الناس على الخروج معه ويعتبر من قتل ممن خرج معه كمن قتل يوم بدر .
وقد رفض أبو حنيفة أن يلي القضاء في العهدين الأموي والعباسي - ونال من الأذى بسبب ذلك
مانال ^(٢) ، كما دأب أبو حنيفة على معارضة كلا الحكامين والإفتاء عما يخالف مصالح الخلفاء ومن
ذلك قوله إن الأسلوب الوحيد لإقامة الخلافة هو المبايعة الحرة ورفضه كل خلافة تقوم على الوراثة
أو الرصاية أو القوة .

ويمكن الإشارة للتدليل على الطابع العاطفي لهذه الآراء والمواقف إلى أن أصحاب أبي حنيفة
كانوا على العكس من ذلك يعبرون عن مصالح الدولة العباسية ولا يجادلون حرجا في التعامل معها

(١) راجع أحمد بن عبد الله الاصمغاني : حية لأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت : دار الفكر ، د . ت) ، ٩ / ٧١ - ٨٥ ؛

محمد بن أنريس الشافعي : الأم ، مع مختصر للرسي (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٣) ١ / ٨ - ٩ ؛ محمد بن علوي بن عيسى

للملكي الحسني : ملك بن أنس (مقاهرة : مجمع لبحوث الإسلامية ، ١٩٨١) ، ص ١٠٤ ، عبد الحميد ميهوب : مرجع

سابق ، ص ١٥١ ، ماع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٣٢ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ١٤٤ ، ٢٨٤ - ٢٨٦

(٢) تبي أبو حنيفة أن يلي قضاء الكوفة أيام مرور الحدي هضره ابن هيرة أكثر من مائة سوط . كما تبي أن يلي قضاء بغداد

أيام الخليفة المنصور العباسي فحلف عليه ليعمل محنت أبو حنيفة ألا يفعل محنت وقيل صرب وقيل مات في الحبس لرفضه

ولاية القضاء وقيل أن المنصور سقاه سما لقيامه مع ابراهيم بن عبد الله فمات بسبب ذلك . وقيل غير ذلك . على أي حال فقد

مات في الحبس كما أكد ذلك ابن حلكان .

أو في ولاية القضاء . فقد ولي أبو يوسف القضاء في عهد المهدي وابنيه الهادي والرشيدي وهو أول من دعى بقاضى القضاء وكان اليه تولية القضاة شرقا وغربا . كما ولي ابن الحسن الشيباني القضاء بالركة أيام الرشيد ثم بالرى وعرف أيضا بقاضى القضاء ، وكان الرشيد يصدر عن رأيهما ويتفق بهما . وكذلك فعل زفر بن الهذيل (ت ١٥٨هـ) إذ تولى قضاء البصرة في حياة أبى حنيفة . وهكذا كان أصحاب أبى حنيفة - كما قال ابن خلدون - صحابة الخلفاء من بنى العباس^(١) . إلا إنه من ناحية أخرى يمكن تفسير هذا الاختلاف على أنه اختلاف في التقدير الفقهي بدليل اختلافهم مع أبى حنيفة في كثير من القضايا الأخرى .

وقد اختلف المؤرخون في سبب محنة الامام مالك (٩٣ - ١٧٩هـ) التي تعرض فيها للضرب والتعذيب حتى كاد يخلع كفاه ، فقيل أن سبب ذلك أنه كان يقدم عثمان على علي فكاد له الطالبون حتى ضرب^(٢) . وقيل أنه لما ولي جعفر بن سليمان على المدينة قيل له إن مالكا لا يرى صحة بيعته وأنه يأخذ بحديث رواه عن ثابت الأحنف في طلاق المكره أنه لا يجوز فغضب جعفر فأمر بضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلع كفاه . وقيل أنه كان يحدث بحديث (ليس على مستكره طلاق) في وقت خروج محمد بن عبد الله بن الحسن - العلوي - بالمدينة على حكم أبى جعفر المنصور وهو مايعنى أنه أفتى بأن بيعه أبى جعفر لا تلزم لأنها على الاكراه قياسا على الحديث الذى لايجز طلاق المكره . وقيل أنه كان يؤيد خروج محمد بن عبد الله بن حسن على المنصور سنة ١٤٤هـ^(٣) .

أما الشافعى فقد شاع عنه حبه لآل البيت . وقد انطلق في صياغته لأحكام قتال أهل البغى من قناعته بأن الإمام على كان أحق بالخلافة من معاوية ، وبأن معاوية كان باغيا وبأن عليا كان على حق في قتاله لمعاوية وجنده ، بل وقد استمد الشافعى أحكام قتال أهل البغى من سيرة الامام

(١) حول علاقة أبى حنيفة وأصحابه بالسلطة راجع : أبو الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبل : شذرات الذهب في أخبار من ذهب (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٩) ، ١ / ١٥٩ ، ٢١٤ ، ٢٢٨ ، ٢٦١ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ؛ ابن خلدون : المقدمة . (بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦) ، ص ٤٤٨ ؛ مالك بن أنس : الموطأ ، مرجع سابق ، ص ٢٢ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠ / ٨٧ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني . حلية الأولياء . مرجع سابق ، ٩ / ٨٥ ، أحمد عطية الله : حوليات الاسلام (القاهرة : دار التراث ، ١٩٨٠) ، ١ / ١٦٢ ، ٢٠٠ ؛ د. حامد ربيع : مرجع سابق ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ؛ مناخ القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٦ ؛ د. سالم التقي : مرجع سابق ، ١ / ص ٦١ - ٦٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص ١٥٩ ؛ د. مصطفى كمال وصفي : أثر الفتنة في الحياة السياسية الإسلامية ، في : د. محمد عمارة وآخرين : مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

(٢) محمد بن علوي بن عباس . مرجع سابق ، ص ٨٨ .

(٣) راجع حول ذلك : نفس المرجع السابق ، ص ٨٧ - ٨٨ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ١ / ص ٢١٤ ، ٢٩٠ ؛ ابن سعد : الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ٥ / ٤٦٨ ؛ مناخ القطان : مرجع سابق ، ص ٢١٧ ؛ د. مصطفى كمال وصفي : مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

على في معركتي صفين والجمل - باعتبارهما أول حرب أهلية في الإسلام - فلا يقتل أسيرهم ولا مدبرهم ولا تنضم من أموالهم إلا أدوات الحرب ١٠٠ الخ - وقد رمى الشافعي بأنه رافضي ومتشيع للعلويين الخارجين على الدولة العباسية بل واتهم عام ١٨٤ هـ برئاسته للعلويين في اليمن ومبايعته لامامهم عبد الله بن الحسن المثنى على الثورة على حكم هارون الرشيد (ت ١٩٣ هـ) حتى طلبه الخليفة في بغداد لقتله بسبب ذلك مع تسعة من العلويين المتهمين أيضا بالخروج على الخلافة ، ولولا بلاغة الشافعي وتبرؤه أمام الرشيد مما نسب اليه ' - وما قيل عن شفاعته محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة - لكان الشافعي قد لحق بأصحابه التسعة الذين ضربت أعناقهم جميعاً^(٢) .

وقد تأثر أحمد بن حنبل بالشافعي فبنى آراءه في قتال أهل البغي على أساس أن موقف وسيرة على بن أبي طالب هما التعبير عن المثالية الإسلامية وأن موقف وسيرة معاوية بن أبي سفيان يعبران عن وضع أهل البغي الذين يجب قتلهم وتجاهل سيرتهم في القتال عند تأصيل الأحكام . وقد عوتب الامام أحمد في ذلك فقال " وهل أبتلى أحد بقتال أهل البغي قبل أمير المؤمنين على بن أبي طالب " (٣) . رغم ذلك فقد عاصر الامام أحمد الحرب الأهلية التي دارت بين الأمين والمأمون (١٩٤-١٩٨ هـ) إلا أنه لم يتناولها بالتأصيل ولم يحدد موقفه منها .

يأتي ابن حزم (٢٨٤-٤٥٦ هـ) ليخرج على هذه التقاليد : فلا هو أدان معاوية بالبغي ولا اتخذ أحكام قتال أهل البغي من سيرة وسلوك على بن أبي طالب مع معاوية وجنده . والذي يسدو من فارق بينه وبين من سبقه من الفقهاء انه كان من أسرة تنتمي لبنى أمية وأن أباه - أبو عمر أحمد بن سعيد (ت ٤٠٢ هـ) - كان وزيراً للحاجب المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر كما عمل هو وزيراً للمستظهر بالله عبد الرحمن بن هشام والمعتد بالله هشام بن محمد بن عبد الملك فضلاً عن ولايته للقضاء . وانطلاقاً من هذا الولاء لبنى أمية كان ابن حزم يدعو لانبعاث الحكم الأموي

(١) كان مما قاله الشافعي للرشيد : (يا أمير المؤمنين لست بصلي ولا غوي وإنما أدخلت في لقوم بعيد) (ولقد أفك للبلع فيما نعت به ..) (يا أمير المؤمنين ما تقول في رجلين أحدهما يرابي أخاه والآخر يرابي عمه . أيهما أحب إلى ؟ قال الرشيد : الذي يراك أخاه . قال الشافعي : فذاك أنت يا أمير المؤمنين . قال الرشيد : كيف ذاك . قال الشافعي : يا أمير المؤمنين إنكم ولد لعيس وهو - يعني العلويين - ولد عني وعن نرو المطلب فأنتم ولد لعيس ترونا أحوثكم وهم يرون عيبتهم ..) علاوة على عبارات المديح من قيل قوله (أنت ابن عم رسول الله المذاب عن دينه المحلي عن مثله ..)

(٢) حول الشافعي وعلاقته بالعلويين وموقف الرشيد راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١/٨٠ - ١٠ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٧١/٩ ، ٨٥ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق . ١/٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٨ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٢ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ١٤٤ - ١٤٦ ، ١٦٦ ، ١٨٧ - ١٨٩ ؛ أحمد شكري : الأئمة الأربعة (القاهرة : كتاب الهلال ، ١٩٦٤) ص ١٥٥ ، ١٨٦ .

(٣) راجع : مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢١٧ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ١٨٩ .

بعد سقوطه في الاندلس عقب الفتنة (٣٩٩-٤٢٢هـ) ودخول الأندلس في عصر الطوائف وقد اعتقل ونفى بسبب ذلك^(١).

والخلاصة أنه إذا كان الفقه التقليدي قد تبلور خلال هذه الفترة التي تلت مقتل علي بن أبي طالب وقيام حكم بني أمية ثم بني العباس، فإن أي محاولة للتعرف على دلالة للعطيات الفقهية وبصفة خاصة المرتبطة بظاهرة السلطة يجب ألا تغفل عن أثر العامل النفسي والعاطفي في تفاعل الفقيه مع المشكلة السياسية الكبرى التي ترتبت على الفتنة وما أعقبها من أحداث وصراعات وانقسامات، وليس مذكروا سوى بعض النماذج ذات الدلالة في هذا الشأن.

وبطبيعة الحال فإن النماذج التي ذكرناها آنفاً قد تكون تعبيراً عن مواقف إجتهدية عقلانية أسوأ تفسيرها لأنها صادفت تطابقاً مع مواقف إجتهدية من السلطة بحكم كونهم أفراداً - مواطنين - يتفاعلون مع ظاهرة السلطة سلباً أو إيجاباً. إلا أنه لنفس السبب أيضاً يتعين البحث عن أثر العامل العاطفي في القرارات الفقهية، إن كان ثمة أثر.

علاقة الفقهاء بالسلطة : صورها وآثارها :

لم تخضع العلاقة بين الفقه والسياسة فقط لتأثير العوامل الذاتية بل أنها خضعت أيضاً لمجموعة من العوامل الخارجية التي تملك استقلاليتها عن شعور الفقيه وعواطفه الباطنة وفي مقدمتها العوامل السياسية والدينية (المنهية). فقد جاء عصر الفقهاء - كما أسلفنا - بعد فترة الخلافات السياسية التي أعقبت مقتل عثمان ثم الصراع بين علي ومعاوية والذي انتهى بمقتل علي وانقسام المسلمين إلى جماعة وخوارج وشيعة ومرجئة... وكان من الطبيعي أن يكون لكل فرقة فقهاؤها الذين اختلفوا بالضرورة مع فقهاء الفرق الأخرى في كثير من الأصول والفروع، وظهر الاختلاف في التأويل والاختلاف في الأحاديث والاجتهاد بالرأي لتأييد منحى كل مذهب سياسي. وهكذا ارتبط الصراع السياسي بالصراع الديني وارتبطت بعض المذاهب الدينية (كالشيعة والخوارج) بحركات سياسية وانعكست التصورات السياسية بالضرورة على أسلوب تخريج الأحكام وقواعد التشريع. وقد زادت خطورة هذه المسألة عندما فقد الفقيه استقلاله عن السلطة السياسية وبدأ بعض الفقهاء في الاندماج في السلطة والتجاوب مع الحكام كما مال بعض الحكام لمذهب بعينه وراح يعضده ويضطهد مخالفه (مثل هشام بن عبد الملك الذي اضطهد مذهب القدرية حتى جاء يزيد بن الوليد فحمل الناس عليه).

(١) راجع : ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ٣/١ ؛ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت : دار الجيل، د.ت.) ص ٤ ؛ عبد الحمى بن العماد : شذرات الذهب، مرجع سابق، ٣/٢٩٩ ؛ أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان : رويات (أعيان وأساء أثناء الزمان) (بيروت : دار الثقافة، د.ت) ٣/٣٢٥ ؛ د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري (القاهرة : لزمراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٥١، ٥٤، ٦٤، ٦٥، ٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق، ص ٢٦١، ٢٨٤، ٢٨٦.

وهكذا وجدنا مذاهب فقهية تنتشر وتفرض بقوة السلطان (كالمعتزلة في عهد المأمون والقدرية في عهد يزيد بن الوليد) ، ومذاهب أخرى تطارد ويضطهد أتباعها ، ووجدنا المعارضة في المسائل الدينية ترقى الى مرتبة العصيان السياسي ، وليست تجربة أحمد بن حنبل مع قضية خلق القرآن إلا أحد الأمثلة على ذلك ، فرغم الطابع الديني للقضية إلا أن النفوذ السياسي للمعتزلة في العصر العباسي وخاصة في عصر المأمون (ت ٢١٨هـ) الذي تلمذ على أبي الهذيل العلاف - وهو أحد رؤوس المعتزلة - قد حولها الى قضية سياسية إذ أراد المأمون حمل كافة العلماء والفقهاء على رأى المعتزلة ومعاقبة الرافضين بتهمة العصيان السياسي ، ولما كان ابن حنبل أحد هؤلاء المعارضين لقول المعتزلة فقد وقع في خصومة مع المأمون وتعرض للأيذاء بسبب ذلك واستمر إينأؤه في فترة حكم كل من المعتصم (ت ٢٢٧هـ) والواثق (ت ٢٣٢هـ) ^(١) وكان قد وقع مثل ذلك في عهد يزيد بن الوليد بن عبد الملك المعروف يزيد الناقص (ت ١٢٦هـ) الذي قال الشافعي أنه كان قدريا وأنه دعا الناس الى القدر وحملهم عليه ^(٢) .

ولم تقتصر المنافسة بين المذاهب واستعانة بعضهم على بعض بالسلطان على ذلك ، بل وقعت بين الفقهاء أيضا مناظرات ومواجهات وخاصة بين من اشتهر منهم بمجالسة الحكام واسترضائهم وبين من عافت نفسه عن السلطان وأهله من جهة أخرى . ويكفي أن نتذكر ما فعله ابن شيرمة وابن أبي ليلى (ت ١٤٨هـ) بأبي حنيفة في بغداد ، وما فعله ابن أبي الحسن - في بغداد ^(٣) من جهة وفتيان ابن أبي السمع المالكي (ت ٢٠٥هـ) في مصر بالشافعي ، وما فعله أحمد بن أبي دؤاد

(١) حول علاقة المعتزلة بالسلطة وقضية خلق القرآن ومحنة ابن حنبل راجع : ابن خلكان : وفیات الأعيان ، مرجع سابق ، ٦٤/١ ، ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠ / ٢٣١ - ٢٣٣ ؛ عبد الحى بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ٢ / ٣٩ ، ٧٥ - ٧٧ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ١٩٥/٩ - ٢٠٤ ؛ د . سالم الثقفي : مفاتيح لعقبة الحنبلي ، مرجع سابق ، ١ / ١٧٨ ، ٢٠٦ وما بعدها ؛ عبد الحميد ميهوب . ص ١٥٧ ؛ أحمد عضة الله . حوليات الاسلام ، مرجع سابق ١ / ٢٤٨ ، ٢٥٤ ؛ أحمد الشرباصي : مرجع سابق ، ص ٢١٥ .

(٢) عبد الحى بن العماد : مرجع سابق ، ١ / ١٦٧ .

(٣) قيل أن ابن الحسن الشيباني هو الذي أنقذ الشافعي من القتل حين تشفع فيه لدى الخليفة الرشيد وكفنه . وقيل أنه هو الذي حرض الخليفة على قتل الشافعي وأغراه به حين قال له إن الشافعي من أصحاب عبد الله بن الحسن (لغوي) وأنه يرغم أنه أحق بالخلافة ويدعي من العلم ما لم يلهه منه . ورغم ما قيل من أن هذه الرواية الأخيرة مكنونة إلا أن الثابت - كما قال ابن خلدون وغيره - أن تلامذة أبي حنيفة كانوا صحابة الخلفاء العباسيين وانهم دخلوا بسبب ذلك في مناظرات مع الشافعية . راجع : ابن حنون : المقامة . مرجع سابق ، ص ٤٤٨ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩ / ٨٢ - ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩١ ؛ عبد العلي النقر . الامام الشافعي ، مرجع سابق ، ص ٩٤ ، ١٠٣ - ١٠٦ ؛ د . مصطفى كمال وصفي ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

-زعيم المعتزلة ووزير المأمون وقاضى قضائه (ت ٢٤٠هـ) - بابت حنبل فى بغداد ، ومافعله أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى (ت ٤٧٤هـ) بابت حزم فى الأندلس (١) .

واذا كان الفقيه وثيق الصلة بالسلطة يقدر على الجهر برأيه والتعبير عن حقيقة تصورهِ السياسى وقناعاته الدينية ، فإن الفقيه خارج السلطة ليس أمامه - على الأقل فى فترات الاضطهاد والخروج على التقاليد الإسلامية الصحيحة- الا أن يجهر بالمعارضة ويتعرض من جراء ذلك للمحن ، أو أن يهادن الحكام اتقاء لشركهم وبطشهم ، وهو فى جميع الحالات لن يتمكن من الدعاية لمنهجه ونشره . سبق وأشرنا الى المحن التى تعرض لها أبو حنيفة والشافعى بسبب معارضتهما لمحاولات انتزاع الشرعية والبيعة ابتداء من معاوية ، وإلى ما قبل من أن محنة الامام مالك أيضا كانت بسبب افتائه بطلان بيعة المنصور للاكراه فيها ، وإلى أن محنة ابن حنبل كانت بسبب معارضته لسلطة التى صارت للاعتزال أيام المأمون والمعتصم والوائق ودعته الى القول بحلق القرآن على غير مايعتقد

ومن جانب آخر فقد رأينا كيف أنكر الشافعى أمام الخليفة العباسى هارون الرشيد علاقته بالعلوين وكيف تودد اليه لينجو من بطشه . وينسب الى الامام أحمد أيضا أنه اتقاء لشرك وبطش بى العباس أفتى بوجوب طاعة الخليفة لو كان فاحرا على أساس أن ذلك خير من الفتنة التى يمكن أن تقع بالخروج عليه وهو ما اعتبره الشيعة إدانة لموقف العلويين الثورى فى مواجهة الأمويين والعاسيين (٢) .

ومن جانب ثالث فإن أحد تفسيرات عدم انتشار مذهب أحمد بن حنبل وقلة اتباعه بالمقارنة بالمذاهب الأخرى -بالإضافة لبعده عن القياس وقلة التلاميذ الذين ينشرون المذهب - أنه لم يرتبط بالسلطة بسبب اعراض الامام أحمد بن حنبل عن المناصب والولايات وابتعاد اصحابه عن السلطة ورفضهم ولاية القضاء تقليدا له بعكس أصحاب المذاهب الأخرى الذين اعتمدوا على السلطة والقضاء فى الدعاية لمذاهبهم ونشرها بال وأحيانا فرضها .

ويمكن الاستناد الى هذا التفسير لفهم سبب اندثار مذاهب أخرى كمذهب سفيان الثورى الذى لم يكن يختلط بالسلطان ورفض أن يتولى قضاء الكوفة فى عهد المهدي حتى أنه هرب عندما طلب منه المهدي ذلك . أما انتشار مذهب أبى حنيفة رغم أنه أيضا ممن رفضوا السلطة والولاية فإنه يرجع الى أصحابه الذين خالطوا الحكام وتولوا رئاسة القضاء كما ذكرنا آنفا ، وقد

(١) راجع لمصاحيل في : نفس المرجع السابق . ص ١٥٩ ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق ، ١/ ٨٤ ، ٣

٣٢٧ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢/ ٩٣ ، ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠/ ٣٣٣ ؛ أحمد بن

عبد الله الأصبهاني حية الأديب ، مرجع سابق ، ١٩٩٩ - ٢٠٢١ د . م . علي التفتي . مرجع سابق ، ١/ ٢١٣ .

٢٢١ ؛ أحمد عطية الله : حوities الإسلام ، مرجع سابق ، ١/ ٢٧٧ .

(٢) عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة . مرجع سابق ، ص ١٨٥ - ١٨٨ .

قيل إن أصحاب أبي حنيفة هم الذين نشروا للمذهب الحنفي وأنه لولا هم ما ذكر أبو حنيفة . وقيل مثل ذلك أيضا عن سحنون وأصحاب الامام مالك في المغرب والاندلس في العهد الأموي^(١) .

وإخلاصة أن الفقه تأثر بالسياسة بدرجة أو بأخرى وانغمس كل الفقهاء فيها حتى قال ابن عقيل "العمل بالسياسة هو الحزم ولا يخلو منه إمام"^(٢) ، وذلك على الرغم مما يتمتع به الفقهاء أصلا من استقلال عن السلطة السياسية بحكم طبيعة ووظيفة التحليل الفقهي في الإسلام والذي هو - كما ذكرنا آنفا - عمل فردي اجتهادي لا يرتبط بالسلطة وإنما بالإرادة الشارعة التي هي المصدر الوحيد للتشريع^(٣) .

والحقيقة أن الخلافات السياسية وما خلفته من انقسامات منهجية من جهة ، وصعوبة الفصل بين القضايا السياسية والقضايا غير السياسية من جهة أخرى قد حالت دون استقلال الفقه عن السياسة وفرضت على كل من انقيبه والحاكم أن يدخل حتما في علاقة أخذت في الغالب أحد صورتين متضادتين هما الاندماج أو الصراع .

وبطبيعة الحال فقد تأثرت المعطيات الفقهية في كلتا الحالتين بهذه العلاقة على نحو ما أسلفنا ، الأمر الذي يفرض على الباحثين في مجال العلوم السياسية ضرورة تحرير التراث الفقهي من هذه المؤثرات وتنقيته مما علق به من تحيزات فرضها منطق التجارب أو المواجهة مع ظاهرة السلطة ، وربط الفكر الفقهي بالواقع السياسي الذي أفرزه ، والكشف عن طبيعة العلاقة الجدلية بين الفقيه والحاكم .

علم الفقه من الداخل : تطور المعرفة والمناهج الفقهية :

ماسبق لا يعني أن المعطيات الفقهية كلها ردود أفعال لمؤثرات العاطفة والواقع ، فإن هذه المؤثرات وحدها لا تنشئ علما ولا تقيم بناء عقليا متكاملا ، بل الصحيح أن الباء الداخلي لعلم الفقه لم يبلغ المرحلة العلمية إلا بعد تطور المعرفة والمناهج الفقهية ومرورها من مستوى الممارسة العفوية والإجراءات الذهنية البسيطة إلى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم التي تسمح بتأسيس المعرفة الفقهية على منهج علمي قوامه الاستدلال القياسي . وليس علم الفقه في النهاية سوى محصلة التفاعل بين العوامل الخارجية - النفسية والاجتماعية - التي هيأت لشأته والعوامل الداخلية

(١) راجع حول كل ذلك : ابن العماد - شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ١/ ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، أحمد عطية الله :

حوليات الإسلام ، مرجع سابق . ١/ ٢٠٠ . ذكرور سالم علي الحنفي : مفاتيح الفقه الحنفي ، مرجع سابق . ١/ ٦٣ ، ٦٤ .

١٥٨ ، ٤٣٩/٢ ؛ عبد الغني المنقر : مرجع سبق . ص ١٠٣ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص ٢١١ ، ع . - الحميد ميهوب .

أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق . ص ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٢) - من القيم الخوزية : اعلام الموقعين . مرجع سابق . ٣٧٢/٤ .

(٣) راجع أيضا : د . حامد ربيع : محاضرات في النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ جوزيف شاخت : الشريعة

الإسلامية ، في : تراث الإسلام ، تصنيف شحت وبوزوروث ، القسم الثالث ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤ - ٢٥ .

-المعرفة والمنهجية- التي وفرت الشروط الضرورية لنشأته وتطوره. وإذا كانت العوامل الخارجية التي تعرضنا لبعضها فيما سبق قد برهنت على الطابع البشري والاجتماعي للفقهاء، فإن التفسير الاستمولوجي^(١) - بمعنى تتبع العوامل الداخلية التي عملت على قيامه وتطوره - ويقدم الدليل على علميته وامتلاكه لنظرية عامة تتضمن أصوله وقواعده وتسمح له بالتكيف المستمر مع الواقع. فالنظرية للمحصة والتبع الدقيق لتطور الفقه الإسلامي منذ نشأته في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وحتى بلوغه المرحلة العلمية في العهد العباسي يؤكدان أنه قد مر بثلاث مراحل أساسية هي المرحلة الوصفية ثم المرحلة التجريبية فالمرحلة الاستنباطية. ولما كان التطور في موضوعات المعرفة الفقهية يفرض التطور في الآليات العقلية أو العمليات المنطقية التي تعالج بها هذه الموضوعات فقد تطورت مناهج التحليل الفقهي ارتباطاً بتطور المعرفة الفقهية فعرفت المرحلة الوصفية منهج التمثيل أو المماثلة أو قياس الشبه Analogy، وقامت المرحلة التجريبية على الاستقراء Induction ثم جاء القياس Syllogism في المرحلة الاستنباطية ليشكل أرقى ما وصل إليه العقل الفقهي من طرق الاستدلال ويمثل المنهج الذي بلغ بالمعرفة الفقهية أقصى مراحل تطور مسارها الهيكلي فإذا بها معرفة علمية وليست مجرد معرفة^(٢).

هذا الارتباط العضوي بين مراحل تطور علم الفقه ومراحل تطور المناهج المستخدمة فيه يبدو واضحاً عندما نحاول تتبع المسار الذي سلكه الفقه منذ نشأته وحتى تحوله إلى معرفة علمية بالمعنى الدقيق^(٣).

(١) نشير إلى أننا سوف نستوحي مبادئ هذا التفسير بصفة خاصة من فلسفة جان بياجيه Jean Piaget في الاستمولوجيا الارتقائية وفلسفة جاستون باشلار Gaston Bachelard في الاستمولوجيا التاريخية النقدية، وكما طبقها على الفقه الإسلامي الدكتور حسن عبد الحميد عبد الرحمن الذي استوحينا منه كل ما له صلة بهذا الموضوع. ويمكن التعرف على تفاصيل ومصادر للنظور الاستمولوجي لنشأة وتطور العلم بالرجوع إلى المرجعين التاليين اللذين اعتمدنا عليهما بصفة أساسية: د. حسن عبد الحميد: التفسير الاستمولوجي لنشأة العلم (الكويت: عام الفكر، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٦، ص ١٣١-١٧٨، د. حسن عبد الحميد: المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي - المنهج في لسق الفقهي الإسلامي (الكويت: حويلات كلية الآداب، ١٩٨٦-١٩٨٧). كما يشير إلى نقده هذه المحولة في: مجلة المسلم المعاصر العدد ٥٣ ص ١٣٥.

(٢) تستند الاستمولوجيا الارتقائية إلى مجموعة من العروض يعيننا منها هنا اثنا: الأول - أن العلوم تمر في شأنتها وتطورها بثلاث مراحل هي على التوالي: المرحلة الوصفية والتجريبية ثم الاستنباطية. الثاني - أن الحديث عن المنهج لا يفصل عن الحديث عن العلم، وأن المنهج يمر بمراحل تطورية تآطر المراحل الثلاث التي تمر بها العلوم فتتقن من قياس الشبه إلى الاستقراء ثم القياس، وأن الاعتراف بخاصية تطور ولقاء العلوم يتضمن في نفس الوقت الاعتراف بالتطور المنهجي الذي تحققه هذه العلوم في مراحل ارتقائها المختلفة.

(٣) المعرفة هي مناركة العقل الإنساني التي تحصل عليها بطريقة عفوية ودون التمرن بالطرق العلمية للتصكير والاستدلال. وتصير هذه المعرفة علمية إن هي نهجت هذه الطرق.

إن الفقه من حيث هو نظر عقلي يجد حجته في القرآن والسنة ، فالآيات والأحاديث التي تحت على التفكير والتفقه في أمور الدنيا والدين لا حصر لها . أما من حيث هو دليل اجتهدى على الأحكام المستمدة من الأصول أو قياسا عليها فيجد سننه في سوابق الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة الصحابة .

فالثابت أن الرسول مارس الاجتهاد في بعض الأمور التي عرضت عليه والتي لم يتناولها الوحي ، وأن اجتهاده كان يوافق أحيانا إرادة الشارع فيؤيده وكان يخالفه في بعض أحيان أخرى فينزل الوحي يعاتبه ويصححه . والثابت أيضا أن الرسول قد رضى لصحابته أن يجتهدوا بالرأى إذا لم يجلبوا في كتاب الله أو في سنته ما يحكم الأمور التي تعرض عليهم ، وإنهم كانوا يصيرون ويخطئون فكان يقرهم على الإصابة ويراجعهم فيما جاتبوا فيه الصواب ، بل وكان يشاروهم ويرجع عن رأيه لرأيهم في بعض الأحيان .

لا يعنينا هنا حصر مظاهر كل ذلك وسيأتى بعضها في موضعه من هذه الدراسة ^(١) ، وإنما يعنينا ملاحظة أن موضوع الاجتهاد عند هذه المرحلة المبكرة من مراحل نشأة وتطور علم الفقه هو استخلاص أحكام لوقائع لم يرد بشأنها نص قياسا على حالات أخرى ورد فيها نص أو كان معمولا بها في شرع من قبلنا ولم تتعارض مع قواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية . ولما كانت هذه العملية تتطلب مجرد وصف للحالات التي تلحق ببعضها وتصنيفها على أساس أوجه الشبه بينها ، فإن الوسيلة المنهجية التي تناسبها هي المماثلة أو التمثيل أو قياس الشبه ^{Analogy} . ويلاحظ هنا أن كلا من موضوع الفقه ومنهجه ومعطياته يتسم بالبساطة وعدم التعقيد ، كما أن الأحكام الفقهية التي أفرزتها هذه المرحلة الوصفية هي بطبيعتها ظنية لأن تشابه شيئين في وجه لا يستلزم تشابههما من جميع الوجوه

وكان من الطبيعي بعد عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وانقطاع الوحي واتساع رقعة الإسلام واستيعابه للعديد من الشعوب والأجناس أن يتسع نطاق الفقه لمواجهة الوقائع والحالات الجديدة وألا يقتصر موضوعه على مجرد وصف الحالات المتماثلة وإصدار أحكام فردية تتعلق بكل حالة طارئة قياسا على حالة أخرى لعلها مشتركة بينهما ، بل أصبح موضوعه أكثر اتساعا ومنهجه

(١) راجع بصفة مبثثة بعض مظاهر اجتهاد الرسول والصحابة والخلاف حول جواز اجتهاد الرسول بالرأى في : الأمدى ، مرجع سابق ، ٣٩٨/٤ - ٤٠٨ ، ٤٤٠ : ابن قدامة : مرجع سابق ، ٦٢/١ ، ١٠١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق . ٨٥/٥ ؛ ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٦٦/٤ وما بعدها ؛ شرف الدين اللوسوي ، مرجع سابق ، ص ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٣٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٩٣ ، ٣١٧ . أحمد بن علي بن ثلث بن الخطيب البغدادي : كتاب الفقه والتفقه وأصول الفقه . ص ١٤٧ وما بعدها ، نادية العمري . مرجع سابق ، ص ٣٥ ، ٢٠١ وما بعدها ؛ عبد الحميد ميهوب . مرجع سابق ، ص ٩٣ ؛ عبد الله محمد الصويغي . مرجع سابق ، ص ١١١ ، ٢٣١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٧٦ ، ١٢٢ ، ١١٧ .

أكثر تعقيدا . وكما أن أحكام الشارع قد أخذت بعد فترة من نزول القرآن الطابع العملي التجريبي - وهو ما يفيد نزول القرآن منجما وارتباط بعض آيات الأحكام بأسباب محددة وتلرج بعض الأحكام ونزولها على مراحل حال أحكام الجهاد - فقد أبى الفقه أن يقف جامدا أمام الوقائع الديناميكية المتجددة وبدأ يستجيب لمعطيات الواقع العملي بما أفرزه من أحكام جزئية عملية وبما أرساه من قواعد فقهية عامة توصل إليها عن طريق الاستقراء ، أى بعد ملاحظة وتمحيص عدد من الحالات أو الوقائع وذلك كقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح ، وإذا بطل الخصوص بقى العموم ، والضرورات تبيح المحظورات . . . وغيرها ^(١) . وبطبيعة الحال فإن مواجهة الواقع التجريبي وصياغة القواعد الفقهية لا يصلح لها إلا منهجا استقرائيا قوامه الجمع بين الملاحظة والتجريد ، بمعنى ملاحظة وتبع الحاجات العملية الجزئية موضوع الإفتاء ثم التجرد عن الواقع والقيام بعمليات عقلية تسمح بالوصول الى الهدف من المرحلة التجريبية ، وهو الصياغة التجريدية لتلك القاعدة الفقهية العامة التى تحكم كل الحاجات الجزئية التى تشابه مع الحاجات المحددة التى خضعت للملاحظة والفحص .

وعلى الرغم من أن الاستقراء وسيلة عقلية أكثر تطورا وارتقاء من قياس الشبه إلا أنه لا يختلف عنه من زلوية أنه يؤدي أيضا الى نتائج احتمالية إذ يجوز منطقيا ألا تعكس إحدى الحالات التى لم تعرض للملاحظة والفحص نفس خصائص الحالات التى تعرضت لهما ، ومن ثم لا يجب ان تأخذ نفس الحكم ^(٢) . وفى سعيه للوصول الى المعرفة العلمية واصل الفقه تطوره ليصل مع عصر التدوين وبجهود الفقهاء الأربعة على وجه الخصوص وفى العصر العباسى الى المرحلة الاستنباطية التى استثمرت كم المعارف الوصفية والتجريبية الذى تراكم خلال المرحلتين السابقتين فى صياغة نظرية فقهية عامة أو بناء عقلى تجريدى يتضمن بصفة أساسية أمرين هما أصول الفقه - بمعنى المصادر أو الأدلة أو الوسائل التى يلجأ إليها الفقيه لتخريج الأحكام - ثم القواعد الفقهية - بمعنى المبادئ العامة أو القضايا الكلية التى تم التوصل إليها فى المرحلة التجريبية والتى يمكن الانتفاع بها فى التعرف مباشرة على حكم الحالات الجزئية التى تنلرج تحتها وذلك بإعمال الاستنباط ^(٣) .

(١) راجع دراسة تحليلية لقواعد فى د. جمال الدين عطية : التطور الفقهي ، ١٩٨٧ ، ص ٦٩ وما بعدها . وراجع أيضا أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقراني : الفروق ، وبهامشه تهذيب الفروق والقواعد المسنية فى الأسرار الفقهية (بيروت : عالم الكتب ، د.ت) ، ٢/١ وما بعدها .

(٢) الاستقراء هو استنباط حكم عام من ملاحظة عدة جزئيات : أى أنه استدلال يسير من الجزء أو الخاص إلى الكل أو العام . وهو بطبيعته ناقص من ناحية أنه لا يقوم على ملاحظة كل الحالات - وإلا صار قياسا - بل بعضها فى الوقت الذى تغطي نتائج كل الحالات . لذا - كما من المتصور ألا نطق بنتاجه على بعض الحالات التى عانت عن الملاحظة وهذا قيل أن نتاجه ظنية .

(٣) قرن فى التعريف بالنظرية الفقهية د. جمال الدين عطية ، مرجع سابق ، ص ٩ .

وهكذا حل الاستنباط Deduction أو القياس Syllogism محل الاستقراء Induction إذ بدأ يستخدم القواعد العامة للمسلم بصحتها - تجريبيا - في الحكم على الحالات الجزئية التي تعرض عليه ، اى بدأ يسير من الكلى أو العام الى الجزئى أو الخاص بعد أن كان يسير - فى المرحلة التجريبية - فى الاتجاه للمعكس .

ووفقا للمناطق فإن القياس هو العملة فى طرق الاستدلال^(١) لأنه وحده من بين العمليات العقلية المنهاجية الأخرى يقود الى اليقين^(٢) على أساس أن نتيجته (الحكم على الحالة الجزئية) تكون مساوية أو أصغر من مقدماتها (القاعدة الفقهية أو القضية الكلية) ، ومن ثم فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدمات^(٣) . وبطبيعة الحال فإن استمرار وجود هذه المقدمات (القواعد الفقهية) فى النظرية معناه التسليم بصدقها لعدم تنكر الواقع لها ، وهو ما يعنى فى نفس الوقت التسليم بأن منهج القياس يقود الى معرفة يقينية وأنه لذلك يمثل أرقى طرق الاستدلال الفقهى وأكثرها تطورا^(٤) .

ويلوغ المعرفة الفقهية وما ارتبط بها من عمليات عقلية منهجية هذه المرحلة اكتسبت الصفة العلمية وتحققت فيها الشروط الضرورية لنشأة علم الفقه - بالمعنى الدقيق - وسلكت حتى النهاية المسار التاريخى الارتقائى الذى تمر به المعارف حتى تصل الى تلك المرحلة العلمية^(٥) . ولكن هل انتهى علم الفقه الى ما انتهت اليه العلوم الأخرى من صياغة نظرية عامة تحدد على وجه القطع أصوله وقواعده على ما تقتضيه وحدة البناء الداخلى لعلم الفقه فضلا عن الشرعية السياسية ؟ أم أنه انتهى الى فرز العديد من النظريات والتصورات التى تختلف فيما بينها فى تحديد أصول الفقه وقواعده بما يعنيه ذلك من اضطراب تشريعى لا بد وأن ينعكس أيضا على الشرعية السياسية ؟

(١) محمد رضا المظفر المنطق ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢٦٥ ؛ د. حس عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ٦٢ .

(٣) محمد باقر الصدر الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت : دار المعارف ، ١٩٨٢) ، ص ٧ .

(٤) الحقيقة أن القول بأن القياس يمثل أعلى مراتب اليقين فيه نظر . سبق وذكرنا أن القياس - بمعنى تطبيق حكم عام على حالة جزئية - يبنى على الاستقراء لأن هذا الحكم العام قد تم استنباطه - فى المرحلة التجريبية - بطريقة الاستقراء . وبما أن الاستقراء - كما أسلفنا - يعيد الظن ، فإن القياس بدوره يفيد الظن لأن ما يبنى على الظن لا يفيد اليقين . رغم ذلك فإنه يمكن للقياس أن يقود الى اليقين الكامل فى حالة واحدة وهى تلك التى تتسوى فيه نتيجته مع مقدماته وهو القياس المبني على الاستقراء الكامل لا فلتقص .

(٥) نذكر الإشارة الى أن تقسيم التطور الداخلى لعلم الفقه ومناهج دراسته الى مراحل هو تقسيم مبدئى لا يعنى وجود فواصل تاريخية كبيرة بين هذه المراحل أو إلغاء كل مرحلة لساتها . فهى فى الحقيقة مراحل متداخلة ومتكئة وقد تتمع كلها فى لحظة تاريخية معينة . فالقواعد الفقهية عرفت فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن يصوغها الفقهاء ابتداء من أبى حنيفة . وقياس الشبه هو أحد مصادر تأسيس القاعدة الفقهية فى المرحلة العلمية فى القرن الثانى الهجرى ... وهكذا .

تفاعل العوامل الداخلية والعوامل الخارجية وأثر ذلك على النظرية الفقهية :-

الحقيقة أن فهم وتفسير نشأة وتطور علم الفقه يجب الا يقتصر على تحليل بنائه الداخلي ، وإنما يجب أن يدخل الباحث في اعتباره أيضا العوامل الذاتية والاجتماعية والسياسية والدينية التي سبق وأشرنا إليها إذ تشكل الصورة النهائية لعلم الفقه من محصلة التفاعل بين مجموعة العوامل الداخلية والخارجية (الابستمولوجية والسوسيولوجية) التي خضع لها في نشأته وتطوره ، وهو التفاعل الذي بلغ إلى حد تمزيق النظرية الفقهية بين عدة مذاهب يملك كل منها تصورا مستقلا بحيث اتنا لانستطيع أن نتحدث عن نظرية فقهية واحدة - كما نقول النظرية السياسية مثلا- بل نظريات فقهية مختلفة يتعين التعامل معها جميعا إذا أردنا التعرف على حقيقة الموقف الفقهي من موضوع ما كموضوع العلاقات الدولية . وهذه مشكلة أخرى لا يمكن التغلب عليها الا بإعمال للمقارنة المنهجية التي تسمح وحدها بالوصول الى حقيقة هذا الموقف ومعرفة عناصر الوحدة الفكرية ومواطن الخلاف وأسبابه وعناصر الأصالة والتميز . لن نتعرض بطبيعة الحال لشتى النظريات الفقهية بما في ذلك نظريات أصحاب المذاهب التي درست كالأوزاعية والثورية^(١) ، ولكننا سنكتفي بالنظريات الفقهية التي قويت على الصمود وكتب لها البقاء حتى هذه اللحظة وفي مقدمتها النظريات التي وضعها أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة أبو حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) ومالك (٩٣-١٧٩هـ) والشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) وابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) فضلا عن المذهب الشيعي الذي لا يزال متبعاً في أماكن محددة^(٢) .

(١) يتمي كلا المنهجين الثوري والأوزاعي لمدرسة أهل الحديث وكانا من أهم المذاهب الفقهية حتى بداية القرن الرابع الهجري ثم اندمجا بعد ذلك . ويضم كتاب الأم للشافعي جزءا من مذهب الأوزاعي . وقد درست أيضا مذاهب كانت للحسن البصري والليث بن سعد وسفيان بن عيينه وإسحاق بن راهويه وأبي ثور والطبري وغيرهم . راجع : ابن حلكان . وفیات الأعيان . مرجع سابق . ١٢٧/٣ ، ابن العماد . شذرات الذهب . مرجع سابق ، ٢٤١/١ ، ٢٥٠ - ٢٥١ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٣٥٦/٦ - ٣٥٩ ، أحمد أمين : فجر الإسلام . مرجع سابق ، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ د . سالم الحنفي : مفاتيح الفقه الحنفي ، مرجع سابق ، ٥٩/١ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ، آدم مثر . الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام ، ترجمة د محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٦٧) ٣٨٨ / ١ - ٣٨٩ .

(٢) سنختار من بين مذاهب الشيعة اثنين : أعلهما عن مذهب السنة والجماعة وهو الإمامية وأقربها إليه وهو الزيدية - نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين الذي رفض أن يترأس أبي بكر وعمر فرضته طائفة من الناس سمووا الرافضة . الأول لأنه أكثر تعبيرا عن الفكر الشيعي والثاني لأنه أقل توغلا في التشيع وأقرب إلى مذهب أهل السنة وبخاصة للمذهب الحنفي . الأول منتشر في إيران وبعض الأماكن الأخرى والثاني لا يزال قائما في بلاد اليمن . راجع حول ذلك : ابن العماد . مرجع سابق ، ١٥٨/١ : عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق . ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ؛ مصطفى أحمد الزرقاء : الاستصلاح والمصالح الرسالة في الشريعة الإسلامية (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨) ، ص ٧٨ .

وكنا مذهب الأباضية من الخوارج^(١) . وعلى الرغم من انتشار المذهب الظاهري الذي أرسى دعائمه داود بن علي الاصبهاني (ت ٢٧٠هـ) في بغداد وأكملته ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في الاندلس ، فان امتلاكه لنظرية واضحة ومتميزة عن للمذهب الأخرى في أصول الفقه يدفعنا للاهتمام به أو على الأقل ببعض عناصر التصور التي قد تتطلبها عملية المقارنة . وبطبيعة الحال فان مصادر الفقه المقارن تكسب أهمية خاصة في هذا الشأن .

وإذا كان حجم وهدف هذه الدراسة لا يسمحان بمعالجة تفصيلية لمختلف عناصر التصورات، فإننا سنقتصر هنا على المقارنة بين هذه المذاهب فيما يتعلق بأهم عنصر من عناصر النظرية الفقهية وهو تحديد وترتيب أصول الفقه بمعنى طرق الاستنباط^(٢) ، وهو العنصر المسئول عن تفسير أغلب مظاهر الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء . وسوف نرى كيف يعين التفسير السيوسولوجي على إيضاح أسباب هذا الاختلاف بين الفقهاء في تحديد وترتيب أولوية طرق استنباط الأحكام .

الخلافا حول "الحديث" وأسبابه الموضوعية :-

إبتداء فإنه ليس ثمة خلاف بين الفقهاء على أن القرآن والسنة هما مصدر الأحكام الشرعية وأساس قوتها الإلزامية . أما طرق استنباط هذه الأحكام من مصدرها فقد اختلفوا فيها اختلافا

(١) نسبة إلى عبد الله بن ياض (ت ٨٥ و ٨٦ هـ) مؤسس هذا المذهب وهو تقرب فرق الخوارج إلى الجماعة وأبعدها عن الشطط والغلو وإن كان يكفر عليا وأكر أصحابه وخلفيه في المذهب (راجع ابن العماد : مرجع سابق ، ١/١٧٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سبق ، ص ١٦٣ - ١٦٤) والاباضية موجودون اليوم في عمك وتونس والجزائر وزنجبار .

(٢) يجب أن نميز بين أصول التشريع وأصول الفقه . سبق وذكرنا أن أصول أو مصادر التشريع تنحصر في القرآن والسنة باعتبارهما يشكلان معا فقط الإرادة الخلاقة أو التشريعية ، وأن الفقه لا يعد في ذاته مصدرا للتشريع وإنما محض اجتهاد بشري لفهم التشريع واستباط أحكامه من هذين المصدرين . وأنه لذلك لا يكسب أي قوة إلزامية في مواجهة جمهور المسلمين ، بل أن معطيته ذات طابع ظني يؤكد هذا لاختلاف بين الفقهاء في الحكم على المسألة الواحدة بل وتردد أحدهم فيها على قولين هذا الاختلاف بين الفقهاء أحد أسسه - بالاضافة إلى ماسبق وذكرناه من مؤثرات نفسية واجتماعية - الاختلاف بينهم في الطرق التي يسلكوها لفهم واستبط الأحكام . فمنهم من يسلك طريق القيلس ومنهم من يفصل الأخذ بالمصالح والمرسلات ومنهم من يقول بتحجية عمل أهل المدينة .. وغير ذلك . وقد كانت هذه الطرق تمثل المصادر أو الأسس التي بنى عليها الاجتهاد فإثنا سميها أصول الفقه لأن عمل الشيء معناه مصدره أو الأسس الذي بني عليه . وكما أن التشريع أصوله وهي القرآن والسنة فإن للفقه أصوله - بمعنى طرق استبط أحكامه - وهي الاجماع والقيلس والمصالح والمرسلات والاستصحاب وسد الفرائع وغيرها . ويخلط كثير من الباحثين بين مفهوم أصول التشريع وأصول الفقه فيعني بهما جميعا مصادر الأحكام الشرعية وإن كان يميز بينهما على أساس أن مفهوم أصول التشريع يشترط في المصادر العقلية في حين بصرف مفهوم أصول الفقه في المصادر العقلية، أو أن مصادر المفهوم الأول متفق عليه وثابتة مختلف فيها ، أو أن الأولى أصلية والثانية تابعة أو ملحقة .. وفي كل ذلك خلط لمضمون كلا للمفهومين أو هما اشتراك لفظ "أصول" بينهما .

بينا . بل وقد أثار "الحديث" - رغم الاتفاق على كونه مصدرا للتشريع - خلافا وانقساماً ومناقشة شديدة بين فريقين من الفقهاء عرف الفريق الأول باسم أهل أو مدرسة الحديث وأطلق على الفريق الثاني اسم أهل أو مدرسة الرأي .

وقد تزعم مالك مدرسة الحديث في المدينة فكان يقبل المرسل من الأحاديث - ما دام رجاله ثقات - وكان يقدم خبر الواحد وقول الصحابي على القياس ويقول : "ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأي" ^(١) . وقد تبعه أحمد بن حنبل على ذلك فكان يأخذ بحديث الآحاد ويقدم العمل بالحديث المرسل والضعيف على القياس ^(٢) . أما أبو حنيفة فقد انفرد بعمادة مدرسة الرأي في العراق وعرف بقلة روايته للحديث والتضييق في الأخذ به بحيث لا يقبل منه إلا ما ثبت لديه صحته بليل قاطع وفق شروط وضعها ، فنال بسبب ذلك عداء أنصار المدرسة الأخرى الذين اتهموه بأنه لا يعرف الحديث ولا يحسن علمه ويقدم القياس عليه وغير ذلك ^(٣) . وقد دافع عن أبي حنيفة أتباعه وبعض العلماء فقالوا أنه لم يقدم القياس على الحديث وأنه لم يخالف الأحاديث عنادا أو تعسلا بل خالفها اجتهدا لحجج واضحة ودلائل صالحة وأن الطاعنين عليه إما حساد أو جهال بمواقع الاجتهاد ^(٤) .

وقد اشتدت المنافسة بين أنصار المدرستين وانتقد كل فريق طريقة الفريق الآخر وتعصب كل منهما لطريقته حتى كان من أهل الحديث من يرفض الرأي مطلقا ويجعل السنة حاكمة على الكتاب وناسخة له ، وحتى كان من أهل الرأي من يقول لا يؤخذ من الأحاديث إلا ما اجتمع

(١) راجع الآمدي : الأحكام في أصول الأحكام . مرجع سابق ، ٣٤٩/٢ ، ابن حزم : المسند للكاية في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٢٩ ، ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣٢/١ ؛ مالك : الموطأ ، مرجع سابق ، ص ١٤ ؛ روث ابنين الدهلوي : المسوى شرح الموطأ (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣) ٣١/١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤٣ ؛ د . نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥ . وقارن الآمدي ٣٤٥/٢ حيث ينقل عن أصحاب مالك أنهم قالوا يقدم القياس على خبر الآحاد عند التعارض

(٢) الآمدي ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن قيم ، مرجع سابق ، ٣١/١ - ٣٢ ، ابن العماد ، مرجع سابق ، ٩٧/٢ - ٩٨ ، سالم على الشنقي ، مرجع سابق ، ٥٤/١ ، ٣٥٧ .

(٣) ذكر ابن أبي شيبة عددا من الأحاديث المسندة التي خالفها أبو حنيفة كحديث للفراس سهم ولفرسه سهمان وحديث رجم اليهودي واليهودية ، وحديث انتهى عن الصلاة في أعطان الأبل وغيرها . راجع حول ذلك د . سالم على الشنقي ، مرجع سبق ، ٤٥/١ . قارن فيما بعد حاشية رقم (٩٧) .

(٤) راجع : إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله : البرهان في أصول الفقه ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ - ١٣٣٦ ، ابن حزم : المقامة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٥ ، عبد الله بن يوسف الحنفي : لزيلي نصب الراية لأحاديث الهداية ، مع حاشية بغية الأنبي من تحرير ثري بنعي لمؤلف نفسه (القاهرة : دار الحديث ، د ت) . ٣٧/١ - ٤٠ ؛ الشيخ خليل محيي الدين الميسي . شرح مسند أبي حنيفة ، مع شرحه للإمام الملا علي قناري الحنفي (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ، للمقدمة ص ج - هـ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ .

عليه ويقدم القياس على كل حديث مختلف فيه بل ومن يقول بعدم الأخذ بالحديث مطلقا للشك فيه^(١).

ودون الدخول في تفاصيل الخلاف بين المدرستين ، وبغض النظر عن الخلاف الآخر حول تقسيم مناهج أبي حنيفة^(٢) فإننا سنكتفي بالنظر الى هذا الخلاف بين المدرستين من الخارج لمعرفة العوامل الخارجية التي يمكن أن تكون قد أدت الى هذا التمايز بينهما في التعامل مع الحديث .

إن التأمل في الموضع الذي منه انطلقت كلا المدرستين يظهر لأول وهلة أن ثمة أسبابا موضوعية تبرر هذا الاختلاف في موقفهما من الحديث . فالحجاز هو مركز الاسلام ومستقره ، وعلى أرضه عاش الرسول والصحابة ، واحتفظ الحديث فيه بقدر كبير من التقديس والاحترام ، كما أنه كان كافيا لمواجهة مشاكل الحياة اليومية البسيطة التي لم تشهد تغيرا كبيرا عن تلك التي شهدتها عصر الرسول ، فكان طبعيا أن تنمو في الحجاز مدرسة الحديث بل وأن يغضب أهل الحديث في الحجاز من كل من يعتقدون أنه يستهين بالحديث - حتى لو كان ضعيفا - ويقدم عليه أيا من طرق الاستنباط العقلية . بل والمشهور عن مالك أنه - من عظم محبته للرسول ومبالغته في تعظيم حديثه وسيرته - كان لا يركب في المدينة - مع ضعفه وكبر سنه - ويقول لا أركب في بلد فيها جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدفون . وبالمقابل فإن العراق هي موطن الفتن وعلى أرضه دارت الصراعات السياسية والدينية وتفشت ظاهرة وضع الحديث ، كما واجه أهل العراق مشاكل أكثر تعقيدا بعد أن أصبحت بغداد مركزا للخلافة التي امتد سلطانها شرقا وغربا من جهة ومقرا للحركة العلمية التي دأبت على نقل التراثين اليوناني والفارسي من جهة أخرى .

(١) راجع : أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حية الأولياء ، مرجع

سابق ، ٧١/٩ ؛ د . سالم علي التقي ، مرجع سابق ، ٤٣/١ - ٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ١٣٢

(٢) اتهم ابو حنيفة بما لم يتهم به غيره من الفقهاء الأربعة . فاتهمه الشافعي بعدم مراعاة القواعد والأصول وقصر نظره على الحريات والفروع واتهمه إمام الحرمين بأنه لم يعرف العربية حتى قال " لو رماه بابا قيس " وبأنه لم يعرف الأحاديث حتى رضى بشول كل سقيم ومخالفة كل صحيح وبأنه لم يعرف الأصول حتى قلم الاقيسة على الاحاديث . وبأن منه مضطرب ومتناقض ومتهاول . كما اتهمه بالانكار والمكثرة والتهجم على حكم الله في كل واقع . بل وزاد إمام الحرمين فقال " مثل هذا الرجل لا يعد من احزاب الفضلاء " واتهمه غيرهم بالخاد والزنقة والمروق عن الدين واستيراد سادات الهداية من اللبائات ثورية ومن عباد النار وبأنه مجوسي منسوس على الاسلام ليحدث خرقا فيه . ومن جانب آخر يرى آخرون أن الفضل الختفي في إنشاء علم الفقه بالمعنى الدقيق يرجع إلى أبي حنيفة ، وإلى أنه أول من أصل الأصول ، وإلى أن نظريته العامة في أصول الفقه أكثر تصريحا ووضوحا وتماسكا من نظريات غيره من الفقهاء ، كما أن آراءه الفقهية أكثر نظورا ودقة ، وطرق استدلاله أكثر تقدما وحسما راجع حول ذلك : إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ - ١٣٣٦ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٤ . ١٣٦٥ ؛ د . حامد ربيع . محاضرات في النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ؛ د . حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

كل ذلك في الوقت الذي كانت تعاني فيه العراق من قلة الأحاديث والحفاظ ، فكان طبيعياً أن يلجأ أبو حنيفة إلى الرأي والقياس لمواجهة الحالات الجزئية للطروحة بعد أن أدى تدقيقه في قبول الأحاديث إلى انخفاض رصيده منها ^(١) .

ولما كان الشافعي قد تخرج على مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة ومالك بن أنس إمام دار الهجرة ثم لازم محمد بن الحسن -صاحب أبي حنيفة- في بغداد ، فقد جمع بين فقه أهل النقل والحديث وفقه أهل العقل والرأي ^(٢) .

ورغم أن ابن حنبل قد ولد وعاش في بغداد وتلقى جزءاً من العلم عن أبي يوسف -صاحب أبي حنيفة- إلا أن اختلاف خصائص الواقع الذي عاش فيه عن خصائص الواقع الذي شهده أبو حنيفة جعله يغلب الحديث على الرأي ويتبع مدرسة الحجاز لا مدرسة العراق . وبعبارة أخرى فقد رأى ابن حنبل في التمسك بالحديث مخرجاً مما آل إليه حال العراق في عهده من خروج على الدين وشيوع للفاحشة وترخص للبدع وغير ذلك مما اشتهر به عصره . كما ساعده على ذلك ما أدت إليه جهود جمع وتنقيح وتصنيف وتبويب الأحاديث من التعرف على الصحيح من الأخبار وهو ما كان يفتقده عصر أبي حنيفة مما اضطره لإعمال الرأي والقياس كما أسلفنا ^(٣) .

الاختلاف الكبير حول طرق الاستنباط ودلالاته السياسية :

إذا كان هذا هو حال الفقهاء مع الحديث -وهو مصدر إلزامي للأحكام- فإن اختلافهم حول طرق الاستنباط - وهي طرق اجتهادية عقلية - كان أشد وأبعد أثراً . ويمكن أن نحيل إلى هذا الاختلاف أغلب مظاهر الاضطراب والاختلاف في المعطيات الفقهية كما يمكن الاستناد إليه في تفسير تعدد النظريات الفقهية وما يمكن أن يقود إليه ذلك من عدم استقرار تشريعي ومن ثم سياسي من جهة ومن إعاقه الطريق أمام الأمة الإسلامية للتوحيد والاندماج السياسي من جهة أخرى . وسوف نعقد فيما يلي مقارنة منهجية فيما بين المذاهب المختلفة - التي سبق وحددناها

(١) راجع : الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق . ٣٩/١ ، ابن خلون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٥ ، ٤٤٦ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٨٩/١ ، الليسي : شرح مسد أبي حنيفة . مرجع سابق ، المقدمة ص ١٠ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ ، ١٦٩ ، ٢٠٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص ٢٤١ ؛ الآمدي ، مرجع سابق ، ٢٠٧/١ . د. سالم الشنقي ، مرجع سابق ، ٤٢/١ ، ٤٦ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ ؛ أحمد الشرباصي ، مرجع سابق ، ص ١٤ ، ٤٥ ؛ السيد سابق : فقه السنة (القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٧٨) ١٦/١ .

(٢) راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ٥/١ ، ٨ ، ابن خلون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٨ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء . مرجع سابق ، ٧٥/٩ ، ٨١ ، ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٢٢/١ ، ٣٢٣ ، ٩٢ .

(٣) راجع : د. سالم علي الشنقي : مفاتيح لفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١٧١/١ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق . ص ص ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٠٥ .

- تبرز مختلف عناصر الاتفاق والاختلاف فيما بينها في هذه المسألة المتعلقة بتحديد وترتيب طرق الاستنباط - بمعنى مصادر أو أصول الفقه - لنجعل من ذلك مدخلنا لفهم تعدد واختلاف بعض المعطيات الفقهية الخاصة بقضايا التعامل أو العلاقات الدولية .

أولاً : الاختلاف حول الإجماع :

على الرغم من اتفاق الفقهاء على أن الإجماع أصل من أصول الفقه يستند إليه بعد القرآن والسنة مباشرة وأنه يجد أساسه في القرآن والسنة والعرف الذي يقضى بضرورة بناء الإجماع على دليل شرعي واستناده إلى خبر مقطوع به إذ يستحيل عقلاً وعرفاً- تواطؤ المجمعين واتفاقهم على حكم لا يستند إلى دليل^(١) ، فقد اختلفوا بعد ذلك في أمور (أولها) قوته الإلزامية فاتفق أكثرهم على أن الإجماع حجة شرعية وأنه يجب العمل به على كل مسلم وإن اختلف هؤلاء في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه فأثبت بعض الفقهاء وأنكره الباقون^(٢) .

وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة فقالوا إن الإجماع لا يكون إلا على حكم فيه نص أما مالا نص فيه فلا حجة فيه ومعنى ذلك أن الإجماع ليس في حد ذاته حجة وإنما الحجة في الدليل الشرعي أو النص الذي يستند إليه فإن خفى هذا الدليل قام الإجماع على الظن وهو مما لا يثبت به أمر قطعي . وقد استثنى ابن حزم الصحابة من ذلك واعتبر إجماعهم حجة للقطع بأنهم مطيعون للرسول فضلاً عن أنهم كانوا عدداً محصوراً مجتمعين في مكة والمدينة^(٣) . (والأمر الثاني) هو تصور انعقاد الإجماع . فقد ذهب فريق إلى أن الإجماع يمكن أن ينعقد عند ظهور ما يستدعيه وذهب آخرون إلى أن الإجماع غير ممكن في إطار العادة ولا يتصور وقوعه مع اتساع رقعة الإسلام وتباعد العلماء وتباين مذاهبهم^(٤) ، وهو قول النظام وبعض المعتزلة وبعض الشيعة وبه جزم الشوكاني أما أحمد بن حنبل وابن حزم فقالا بتعذر وقوعه بعد عصر الصحابة . وحتى هنا لم يكن ابن حنبل يسميه إجماعاً وإنما عدم العلم بالمخالف . كما نفى الشافعي حدوثه

(١) راجع : سعدي أنا حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ ابن حبلون ، مرجع سابق ، ص ٥٣ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ١٥٢/١-١٥٣ ؛ الآمدي : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٢١/١ وقارن ٢٢٤/١ حيث يذكر جواز الإجماع على مستند ظني هو الاجتهاد والقياس وبحكمي اختلاف في ذلك

(٢) نفس المرجع السابق : ٢٣٩/١ ، ابن حزم : انبئة لكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ؛ سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق ، ٢٧-٢٤/١ ، ٤٨ .

(٣) ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ ، ٥٣١ ، ٥٣٥ ؛ ابن حزم : انبئة لكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ الآمدي ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ؛ محمد علي جريشة : للشريعة الإسلامية العليا (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) ص ١٥٢ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ١٧١ ، ١٦٧ .

(٤) الآمدي : مرجع سابق ، ١٦٨/١-١٦٩ ؛ إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ، ٦٧٤ .

بين الصحابة فيما سوى جمل الفرائض - كعدد ركعات الصلاة وتحريم الخمر وما شابه ذلك - وأضاف ابن قدامة أنه حتى مع تصور انعقاد الإجماع بين الصحابة فإنه لا سبيل لمعرفة الاضلاع عليه قال "لا سبيل الى نقل قول جميع الصحابة في مسألة ولا الى نقل قول العشرة" (١) .

(والأمر الثالث) هو ما إذا كان نفى العلم بالخلاف إجماعاً . فنذهب الشافعي وأحمد الى أنه ليس من الإجماع وذهب آخرون الى أنه إذا كان العالم محيطاً بمسائل الإجماع والخلاف فقولُه بنفى الخلاف إجماع معتمد وإلا فلا ، ومن ذلك اعتبار كثير من العلماء قول ابن قدامة بنفى علمه بوجود الخلاف وقول ابن المنذر "أجمع كل من يحفظ من أهل العلم" بمثابة إجماع رغم أنهما لم يصرحا بذلك " (٢) . (والأمر الرابع) هو مفهوم الإجماع . وهناك ما يزيد عن عشرة تعريفات مختلفة للإجماع منها :

١ - أنه اتفاق للمسلمين جميعاً . وهو قول الغزالي وبعض العلماء (٣) .

٢ - أنه إجماع الصحابة دون غيرهم . وهو ما ذهب اليه داود وابن حزم وشيعة من أهل الظاهر وابن حبان وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه . بل وذهب بعض الشافعية وجمهور الحنفية والمالكية الى أن قول أحد أو بعض الصحابة الذي لم يعرف له مخالف يعد أيضاً من الإجماع وهو ما أنكره ابن حزم (٤) .

٣ - وروى عن أحمد والقاضي أبي حازم - من أصحاب أبي حنيفة - أن الإجماع يتعقد باتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة . ونقل عن أحمد أنه يعتبر قول الخلفاء الأربعة حجة وليس إجماعاً (٥) .

٤ - أنه إجماع الشيخين - أبي بكر وعمر - وبه قال بعض العلماء (٦) .

(١) ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ - ٥٢٣ ؛ ابن حزم : لبنة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ الأمدى : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٦٩ ؛ سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٧/١ - ٢٩ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢ .

(٢) سعدي أبو حبيب : مرجع سابق ، ٢٧/١ - ٣٠ ؛ الأمدى ، مرجع سابق ، ٢١٤/١ - ٢١٦ ؛ ابن حزم . الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٣) سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢١/١ ؛ وراجع الأحكام لابن حزم ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ - ٥٢٣ .

(٤) نفس المرجع السابق ، ٥٣٧/٤ - ٥٣٨ ؛ ابن حزم . لبنة الكافية ، مرجع سابق ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ٢٢ ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٩/١ - ٣٠ ؛ الأمدى . الأحكام ، مرجع سابق ، ١٩٥/١ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٠ .

(٥) نفس المرجع السابق ، ص ٢٢٣ ، الأمدى ، مرجع سابق ، ٢١١/١ ، سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٢/١ ، ٢٤ .

٥ - أنه لا يعتبر إجماعاً إذا خالف فعل أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وهو قول ابن قدامة^(١).

٦ - أن الإجماع عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود . وهي رواية حكاه ابن قدامة عن أحمد^(٢).

٧ - أن الإجماع يتعقد بأهل البيت وحدهم دون غيرهم . وهو مذهب الشيعة . وحصره بعضهم في علي وفاطمة والحسن والحسين^(٣).

٨ - إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين وحدهم وهو قول مالك^(٤).

٩ - هو اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة . وبه قال بعض أهل العلم^(٥).

١٠ - هو اتفاق أهل البصرة والكوفة فقط وقيل الكوفة وحدها . وقيل البصرة وحدها . وهو قول بعض الحنفيين . وذهب بعض آخر منهم إلى أن الإجماع هو إجماع أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد^(٦).

١١ - وقيل هو اختيارات الأوزاعي وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ووكيع بن الجراح^(٧).

١٢ - هو إجماع أهل العلم أو مجتهدى الأمة أو أهل الحل والعقد ، وبه قال كثير من العلماء وإن اختلفوا بعد ذلك حول مدى انعقاد الإجماع في حال مخالفة بعض المجتهدين لسائر علماء الأمة فقال أكثرهم أنه ليس بإجماع منعقد ولكنه يبقى مع ذلك حجة ، وذهب جماعة بينهم الطبري وأبو بكر الرازي وبعض المالكية وبعض المعتزلة إلى أنه إجماع منعقد وهو رواية عن أحمد والمعتدل في مذهب الشافعية - كما قال الغزالي - وقد حكى النووي عن الجمهور أن مخالفة داود الظاهري

(٦) (الآمدى : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢١١/١

(١) سعدى أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٢٢/١ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١ .

(٣) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١ : لأمسى ، مرجع سابق ، ٢٠٩/١ ؛ عند الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق : ص ١٦٧ ، ١٧١ .

(٤) (الآمدى . مرجع سابق ، ٢٠٦/١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٤/ص ٥٣٨ ، ٥٨٤ ؛ سعدى أبو حبيب . مرجع سابق ، ٢٤/١ ؛ د تادية لعمرى . اجتهاد فرسول ، مرجع سابق ، ص ٢٣٢ ؛ وقرن بن حنون : المقامة . مرجع سابق ، ص ٤٤٧ .

(٥) سعدى أبو حبيب : الموسوعة . مرجع سابق . ٢٥/١ .

(٦) نفس المرجع السابق ، نفس المكان ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٤/٥٣٨ .

(٧) نفس المرجع السابق ، نفس المكان .

والظاهرية لا تندح في الإجماع . وقد رفض الشوكاني ذلك واعتبره تعصبا لا مستند له في الوقت الذي ذهب هو فيه إلى أنه لا عبرة لمخالفة الخوارج للإجماع ^(١) وقال بعض الحنفية إن اختيارات الشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وداود بن علي شذوذ لا تخرق الإجماع ، وهم أدخله ابن حزم في باب الهوس ^(٢) .

وبطبيعة الحال فإن هذا التعدد في التعريفات وهذا الاختلاف في التفريعات لا بد وأن يفرض صعوبة في التعامل مع كتب الفقه فيما يتعلق بتلك الجزئية الخاصة بالإجماع يضاف إلى ذلك أن نقل الإجماع لا يرتكز إلى أي دليل وهو ما يفتح الباب أمام البعض لادعاء إجماع غير منعقد في الحقيقة لمجرد تأييد آرائهم وكثيرا ما يدعى بعض العلماء الإجماع في مسألة لم يقل بها سوى صحابي أو عالم أو فقيه واحد أو عدد قليل منهم مما لا يعد في الحقيقة إجماعاً بل وأحيانا ما يحكى الإجماع في مسألتين متضادتين في مصدرين مختلفين . ومن ناحية أخرى فإن كل مصدر ينقل الإجماع وفقا لمفهوم محدد يختلف عن المفهوم الذي ينقل به مصدر آخر . وهكذا فإن كلمة إجماع قد تعني في أحد المصادر إجماع الأمة وقد تعني في مصدر آخر إجماع الصحابة وقد تعني في مصدر ثالث إجماع أهل البيت ... وهكذا ، وهو مما لا يكون مصرحا به فيؤدي ذلك إلى وهم وخطأ شديدين وهنا تبدو أهمية هذه المقدمات المنهجية التي نهدف بها لموضوع العلاقات الدولية والتي يستطيع القارئ من خلالها التعرف على المدلولات الحقيقية للمفاهيم والآراء والمواقف الفقهية ويكفي أن نشير لتأكيد ذلك إلى أن مؤلف " موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي " قد حصر ٩٥٨٨ مسألة نقلت كتب الفقه الإجماع فيها بمفاهيم مختلفة وذلك على النحو التالي : ٦٥٤ إجماعا بمعنى إجماع المسلمين ، ٢١٠ إجماعا بمعنى إجماع الصحابة ، ١٥٥٠ إجماعا بمعنى إجماع أهل العلم ، ٥٤٨ بمعنى قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة ، ١١٤٨ بمعنى نفي العلم بالخلاف أو قول عالم لا يعرف له مخالف ، ثم أخيرا ٤٤٦٨ إجماعا ورد مطلقا بدون تحديد لمفهوم معين ^(٣) ولا شك أن دلالة هذه الأرقام خطيرة إذ أن أكثر من نصف المسائل التي حكى فيها الإجماع في كتب الفقه وفقا للموسوعة ، تفتقد لتحديد صفة الإجماع أو مفهومه وهو ما يعني استبعادها من جانب كل من يلتزم مفهوم معين للإجماع لا يقبل غيره ، فإذا أضفنا إلى ذلك استبعاده للمسائل التي اتعقد الإجماع فيها على غير مفهومه ، فإن عدد المسائل التي ثبت الإجماع فيها - بالنسبة له - سيكون محدودا للغاية ، وهو لن يتجاوز ٦٥٤ مسألة بالنسبة لمن يعرف الإجماع بأنه إجماع المسلمين ، و ٢١٠ مسألة لمن يرى أنه إتفاق الصحابة ... وهكذا .

(١) : لآمدى ، مرجع سبق . ١٦٨/١ ، ١٩٩٠ . سعدي أبو حبيب ، مرجع سبق . ٢٣٠/١ .

(٢) : ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٣) : راجع سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع ، مرجع سابق ، ٣٢/١ .

ثانياً : الاختلاف حول القياس :

لم يكن الاختلاف بين الفقهاء حول القياس بأقل شدة منه حول الإجماع ، فبينما توسع فيه أبو حنيفة وقدمه على خير الآحاد والحديث المشكوك فيه عنده للأسباب التي سبق وذكرناها آنفاً^(١) ، فقد أنكره داود بن علي الأصبهاني وابن حزم الأنلسي ومن تبعهما من أهل الظاهر على أسس أن النصوص وحدها هي مصدر الأحكام ومداركها وأن الله تعالى لم يفرض في الكتاب من شيء ومن ثم فلا مجال للقياس حتى قال ابن حزم " القياس لا يحل في الدين والقول به باطل " وقال " لم تتبع القياس قط وافق النص أو خالفه " ^(٢) ، وكنا قد نفى الإمامية وبعض المعتزلة حججة القياس واعتبروا العمل به محققاً للدين وتضييعاً للشرعية ^(٣) .

أما مالك والشافعي وأحمد فقد اتفقوا على الأخذ بالقياس كطريق لاستنباط الأحكام إلا أنهم اختلفوا مع أبي حنيفة في ترتيب أولويته فالشهور عن مالك أنه كان يقدم خبر الآحاد على القياس ، وكنا كان الشافعي يقدم خبر الآحاد على القياس عند التعارض . أما أحمد فكان يقدم المرسل وخبر الواحد والحديث الضعيف - بمفهومه عنده - وقول الصحابي على القياس ولم يكن يلجأ للقياس إلا في غياب كل ذلك^(٤) ولعله لهذا السبب لم ينل الحنابلة الاعتراف بأنهم فقهاء إلا في وقت متأخر ، فحتى أواخر القرن الرابع الهجري لم يعد الحنابلة من ضمن المذاهب الفقهية ، بل ويذكر الغزالي أنهم لم ينالوا هذا الاعتراف إلا حوالي عام ٥٠٠ هـ ، وفي كتابه اختلاف الفقهاء لم

(١) دافع كثير من العلماء عن أبي حنيفة في هذه المسألة مؤكدين أنه لم يخرج عن سائر الفقهاء في تقليم الأحاديث الضعيفة على القياس واستلوا على ذلك بأحاديث ضعيفة قدمها أبو حنيفة على القياس والمرأى كحديث الفقهية في الصلاة وحديث الوضوء بنيذ التمر في السفر وحديث منع قطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام وغيرها . راجع حول ذلك : ابن قيم الجوزية : أعلام اللوطين ، مرجع سابق ، ٧٧/١ ، ليسي : شرح مسند أبي حنيفة ، مرجع سابق ، للقلمة ، ص ح ، د ؛ الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق ، ٣٧/١ - ٤٠ ؛ د ؛ نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ . وراجع فيما سبق حاشية رقم (٥٢) .

(٢) ابن حزم : البينة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٥٦ ، ٦١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٣/١ - ١٤ ، ٥٣٤/٤ ، ٢٠٣/٦ وما بعدها ، ٣٦٨/٧ ، ٤٨٧/٨ ؛ ابن خلدون : للقلمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٦ ؛ د . حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية . مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ د . عبد الحميد أبو المكارم : الأكلة للختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي (القاهرة : دار المسلم ، ١٩٨٣) ، ص ٢٤٥ ؛ آدم متر : الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٩٠ .

(٣) محمد رضا المظفر : للنطق ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ ؛ الآمدى : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٧٢/٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ١٧١ ؛ مصطفى أحمد لمرقاء : الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص ٨٢ .

(٤) ابن قيم : مرجع سابق . ٣٢/١ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن العماد ، مرجع سابق ، ٩٧/٢ - ٩٨ ، مناخ القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ، ٢٣٥ ، ٢٤٦ ؛ د . سام التقي ، مرجع سابق . ٥٤/١ ، ٣٥٧ ؛ ولي فليس المجلوي : للمسوى شرح للوطا ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٢٤ - ٣٣٥ ، ٣٣٤ . وراجع فيما سبق أيضا الحواشي أرقام ٥٠ - ٥٣ .

يذكر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) أحمد بن حنبل في الوقت الذي ذكر فيه الأوزاعي والثوري فضلا عن أبي حنيفة والشافعي وعندما سئل عن ذلك قال " لم يكن ققيها وإنما كان محدثاً " ^(١) وذلك على أسس أن القيلس - كما قرر الشافعي - هو الاجتهاد ^(٢) وقد استند ابن خلطون إلى هذا السبب أيضا في تفسير عدم انتشار مذهب ابن حنبل فقال " أما أحمد فمقلده قليل لبعده مذهب عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض " ^(٣) .

ثالثاً : الاختلاف حول حجية قول الصحابي :

اختلفوا حول ذلك فذهب بعضهم إلى وجوب الاحتجاج بقول الصحابة لأنهم عدول ولأن الرسول أوصى بالاهتداء بهم ولأنهم عاصروا الرسول وشاهدوا الوحي والتزيل وهو رأي البرذعي من الأحناف ومالك والرازي والشافعي في قول له وظاهر الروايتين عن أحمد ويأتي قول الصحابي عند هؤلاء بعد القرآن والسنة مباشرة وقبل القيلس وفي حالة اختلاف الصحابة يختار من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ، ومن جهة أخرى فقد شكك آخرون في بعض الصحابة وخاصة ممن لا بسوا الفتن وخاضوا المحن وذهب آخرون إلى أن الاتباع المأمور به يكون في السيرة والتقوى لا قولهم كقول من عداهم من المجتهدين وهذا الرأي منسوب لجمهور الأشاعرة والمعتزلة ولأبي حسين الكرخي من الأحناف وللشافعي في أحد قوليهِ ولأحمد في إحدى رواياته ولابن حزم ^(٤) ، ويؤيده الخلاف الكبير بين الصحابة فيما عرف بالفتنة الكبرى ^(٥) ، وخلافهم في بعض المسائل في

(١) آدم مَر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، مرجع سابق ، ٢٨٨/١ .

(٢) د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٢٤١ .

(٣) ابن خلطون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٨ .

(٤) إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٦٢٦/١ ، ١٣٥٨/٢ - ١٣٥٩ ؛ الآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٨٥/٤ ؛

ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٤٥/٢ وما بعدها ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ الذهبي :

المسوى شرح للوطأ ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ أحمد بن الخطيب البغدادي : كتاب الفقه ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ؛ د. سالم

التنقي . مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٣٥٦/١ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص

٢٨٦-٢٨٧ ، ٢٩٤ ؛ مناع القطان : التشريع والفقه ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ - ١١٠ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ،

ص ٣٢٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ ؛ عبد العزيز سيد الأهل : البداية في معرفة الحديث والآخر (القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ،

١٩٧٩) ، ص ١٢٤ .

(٥) نقل صاحب موسوعة الإجماع أن العلماء قد اتفقوا في تأويل قتال الصحابة على أنهم مجتهدون متأولون لم يقصروا

معصية ولا محض الدنيا بل اعتقد كل فريق أنه الحق ومخالفه باغ فوجب عليه قتله ليرجع إلى أمر الله . وكان بعضهم مصييا

وبعضهم معفورا في الخطأ لأنه باجتهاد والمجتهد إذا أخطأ فلا تكم عليه . راجع : سعدي أبا حبيب : مرجع سابق ، ٥٩٧/٢

والآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٢١/٢ . ولزيد من التفاصيل حول الفتنة واختلاف مواقف الصحابة ، راجع : مصطفى

منجود : الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى والسياسة في صدر الإسلام (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة

بمجال العلاقات الخارجية كالغنائم والأسرى كما سيأتي في موضعه - بل وسنرى كيف أن حكم أخذ الجزية من الجحوس قد جهله جمهور الصحابة - بما فيهم عمر بن الخطاب - إلا عبد الرحمن بن عوف^(١) والحقيقة أن تفاوت الصحابة في فهم القرآن وفي مصاحبة الرسول صلى الله عليه وسلم والسماع عنه من شأنه أن يؤدي إلى هذا الاختلاف بينهم ، لكل ذلك فقد أهمل البعض الحديث عن قول الصحابي ضمن طرق الاستنباط وجعله البعض في المتزلة الأخيرة بعد كل الطرق في حين وضعه البعض بعد القرآن والسنة في ترتيب الأولوية ، بل وينسب إلى مالك أنه قدمه على بعض الحديث^(٢) .

رابعاً : الاختلاف حول حجية عمل أهل المدينة :

رغم ارتباط منذهب الإمام مالك بالنقل والنص ، فقد انفرد مالك باعتبار عمل أهل المدينة حجة وقدمه على القياس وخبر الواحد كطريق لاستنباط الأحكام ، بل ونسب إليه أنه كان يقدمه على الحديث الصحيح فلا يعمل بالحديث الذي لا يؤيده عمل أهل المدينة وذلك على أساس أن المدينة هي مهاجر الرسول ومهبط الوحي وموطن الصحابة ومن ثم فإن أهلها أعرف الناس بالقرآن والسنة كما أن عملهم بمثابة رواية جماعة عن جماعة وهي أقوى من رواية الحديث فرداً عن فرد وقد رد الشافعي والآمدي وسائر الفقهاء قول مالك " إن الناس تبع لأهل المدينة " . وقد ميز الشافعي بين عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان والعمل المتأخر عن ذلك فاعتبر الأول حجة لترجيح أحد دليلين متعارضين وهو قول لأصحاب أحمد . أما أبو حنيفة فإنه لا يرجح به . وأما العمل المتأخر لأهل المدينة فليس بحجة عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، يأتي ابن حزم ليصف قول مالك بأنه " من أفسد قول واشده سقوطاً " وليهاجمه بعنف على أساس ما يلي :

١ - أنه قول بلا برهان .

ماجستير ، ١٩٨٤ ، ص ٢٧٨ وما بعدها ، ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٨٤/٧ وما بعدها ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٤٠/١ - ٤٩ ، ٦٨ - ٦٩ ؛ أحمد عطية الله : حواشي الإسلام ، مرجع سابق ، ٤٢/١ - ٤٥ ؛ محمد أمين : مرجع سابق ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ ، ٢٦٦ ؛ مناع لقطان : مرجع سابق ، ص ١٢٨ ، ١٤٢ ؛ إسماعيل النكيلي : لماذا يزعمون التاريخ ؟ ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ ؛ علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي : أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر (بيروت ودمشق : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣) ، ص ٤٣٣ ، ٤٤٩ ؛ محمد بن يحيى بن أبي بكر الأشعري السلفي الأنطلسي : الشهيد واليان في مقتل شهيد عثمان (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٥) ، ص ٢١٧ وما بعدها .

(١) راجع أمثلة أخرى للاختلاف بين الصحابة ولما خفى عن كبار الصحابة من المسائل في : ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٥١/٢ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٤٦/٢ - ٢٤٧ ؛ مناع لقطان : مرجع سابق ، ص ١٠٨ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٢٣٥ .

(٢) لعلم الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ؛ مناع لقطان : مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٤ - ٥٥ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأئمة المختلفة فيها ، مرجع سابق ، ص ٣٥٠ .

- ٢ - أن فضل المدينة لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها .
- ٣ - أن مكة أفضل البلاد بنص القرآن والسنة وليس ذلك بموجب اتباع أهلها دون غيرهم ولا أنهم حجة على غيرهم فلا أثر للبقاع في ذلك .
- ٤ - أن أهل المدينة خالفوا الرسول في أمور والغالب على أهلها اليوم الفسق بل والكفر من غالبية الروافد - يتحدث بطبيعة الحال عن عصره .
- ٥ - أن الذين شهدوا الوحي إنما هم الصحابة لا من جاء بعدهم من أهل المدينة .
- ٦ - أن الصحابة كانوا قد تفرقوا في الأمصار وكان بعضهم أعلم ممن بقي في المدينة .
- ٧ - أن كل خلاف وجد في الأمة فهو موجود في المدينة .
- ٨ - كان في المدينة مناققون وهم شر الخلق (البقرة / ١٠١ ، النساء / ١٤٥) ولكل ذلك فإن أهل المدينة ليسوا حجة على غيرهم ^(١) .

خامساً : الاختلاف حول باقي طرق الاستنباط :

امتد الاختلاف بين الفقهاء إلى طرق الاستنباط الأخرى وهي الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع وشرع من قبلنا والعرف . فالاستحسان توسع في الأخذ به أبو حنيفة لارتباطه بالرأي والقياس ، واعتمده مالك فيما لا نص فيه وقال " الاستحسان تسعة أعشار العلم " كما عمل به أحمد ومذهب الزيدية من الشيعة والإباضية من الخوارج وحكى ذلك أيضاً عن المعتزلة ، وحكى عنهم العكس كذلك . أما الشافعي فقد أنكر الاستحسان واعتبره حكماً بلهوى يخالف أدلة الشرع وليس له ضابط وقال " الاستحسان تلذذ " ، " ومن استحسن فقد شرع " - أي قال في الدين برأيه وجعله مصدراً للتشريع . وقد وضع الشافعي كتاباً أسماه " إبطال الاستحسان " أكد فيه أن أعمال الاستحسان يقود إلى تعدد الأحكام واختلافها بتعدد من يعمل به - أي يقود إلى فوضى تشريعية . وكذا فقد أنكره صاحب البرهان وقال : استحسان أبي حنيفة مخالف لأدلة الشرع بمسلك باطل " . ورفضه أيضاً الظاهرية والشيعة الإمامية وقيل المعتزلة ^(٢)

(١) راجع حول كل ذلك : ابن حزم : المسنة الكافية في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص ٢٣-٢٤ ؛ ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٢٢/٢ - ٢٣٩ ، ٤ / ٥٨٤ ، ٦ / ٣١٠ ، الآمدي : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٠٦/١ - ٢٠٧ ؛ ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٤٧ ؛ ولي الدين الدهلوي : المسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق ، ٢٣/١ ؛ سماع القطان : مرجع سابق ، ص ٢٣٥ ، عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة ، مرجع سابق ، ص ٢٩٩ ، د ردية العمري : إجتهد ثم سؤل . مرجع سابق . ص ٣٣٢ - ٣٣٤ .

(٢) إمام الحرمين : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٦٢/٢ ؛ الآمدي : الأحكام ، مرجع سابق ، ٣٩٠/٤ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٥/٤ ، ١٩٢/٦ ؛ الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١٣/١ ،

والمصلحة للمرسله أفرط في إعمالها مالك واشتهر بها منعه حتى وصف فقهه بأنه فقه للمصلحة وانهم بأنه كان أحيانا يقدم المصلحة على الحديث عند التعارض وقيل إن اصحابه أنكروا ذلك عنه كما أخذ أحمد بالمصلحة بشرط أن يتفق الحكم مع روح الشريعة ، كما تعتبر المصلحة من الأدلة الصحيحة في مناهب الإباضية من الخوارج . وبالمقابل فقد رفض بعض الفقهاء الاحتجاج بالمصلحة للمرسله واعتبروها - كالأستحسان - حكماً بالهوى لا يمكن ضبطه بالشريعة وينسب هذا الرأي إلى الشافعي والآمدي والبقلائي والشوكاني وابن الحاجب ، وهو مناهب الظاهرية والإمامية . كما ينسب إلى الحنفية عدم اعتبار المصالح المرسله وإن كان توسعهم في الاستحسان يقرود إلى العمل بها بالضرورة ^(١) .

أما الاستصحاب - بمعنى استدامة إثبات ما كان مثبتاً أو نفي ما كان منفيّاً أو تمادي الحكم مع تبدل الأزمنة والأمكنة - فقد اختلفوا فيه أيضاً على قولين فقال أكثر الحنفية إنه ليس بحجة إذ لا دليل من العقل أو من الشرع على بقاء الحكم واستمراره وإنما الدليل فقط على ثبوته في الماضي، وقال آخرون - منهم جمهور الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية وابن حزم - بحجية الاستصحاب واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعقول مما يفيد استمرار الأحكام الثابتة بنص مالم يعارض بنص آخر، ويلاحظ بهذا الخصوص أن العمل بالاستصحاب هو مناهب أهل الحديث دون أهل الرأي الذين أكثروا من إعمال القياس والرأي في المسائل فلم يضطروا للأخذ بالاستصحاب كالأحناف ^(٢) .

د. شعب محمد إسماعيل : الاستحسان بين النظرية والتطبيق (المذوعة : دار الفتحة ، ١٩٨٨) ، ص ٣٥ - ٤٢ ؛ د. سالم التقي : مرجع سابق ، ١ / ٣٦٢ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ ؛ محمد علي جريشة : مرجع سابق ، ص ١٧٢ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ د. محمد عبد اللطيف الفرفور : نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي (دمشق : دار دمشق ، ١٩٨٧) ، ص ٧٢ ؛ د. مصطفى الرزقاء : مرجع سابق ، ص ٦٠ - ٨٦ ؛ محمد بن علوي : ملث من أنس : مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢ ، ٢٤٦ .

(١) : إمام الحرمين : البرهان . مرجع سابق ، ١٣٣٥ / ٢ ؛ الآمدي : الأحكام . مرجع سابق ، ٢٩٤ / ٤ ؛ الرزقاء : الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص ٦٠ - ٨٦ ؛ أبو المكارم : الأتلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٣ ، ١٤٩ ؛ جريشة : المشروعية الإسلامية العليا ، مرجع سابق ، ص ١٦٦ - ١٦٧ ، ١٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ١٦٤ ، ٢٠٣ - ٢٠٤ ؛ د. جلال الدين عبد الرحمن : المصالح للمرسله ومكائنها في التشريع (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، ١٩٨٣) ، ص ٥٨ - ٦٠ ، د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص ٢٣٦ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥ ؛ د. سالم التقي : مرجع سابق ، ١ / ٣٧٠ ؛ محمد بن علوي : مرجع سابق ، ص ٥٤ .

(٢) : ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ١ / ٣٣٩ ؛ ابن حزم ، الأحكام ، مرجع سابق ، ٥ / ٥ وما بعدها ؛ محمد علي جريشة . مرجع سابق ، ص ١٧٧ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ٣١ وما بعدها ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ؛ الآمدي : مرجع سابق ، ٤ / ٣٦٧ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦ ؛ الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ .

وأما طريقة سد الذرائع فتوسع في العمل بها أحمد ومالك انطلاقاً من ربطهما بين المقاصد والذرائع والنظر إلى مآل الأعمال وقدم ابن قيم في "أعلام الموقعين" ٩٩ دليلاً على حجيتها وبالمقابل فقد اعتبرها ابن حزم طريقة فاسدة ومحرمه على أسس أنها تشريع بالظن يقود إلى تحريم الحلال وهو افتراء على الله ، أما أبو حنيفة والشافعي فلم يتوسعا في الأخذ بسد الذرائع كطريقة من طرق استنباط الأحكام بالنظر لواقع الحال لا مآله ^(١) .

واختلفوا كذلك فيما يتعلق بحجية شرع من قبلنا فأجاز الشافعي استعارة أحكامه ما لم تكن منسوخة في شرعنا . وذهب للمعتزلة إلى أن ذلك غير جائز عقلاً إذ فيه حط من مرتبة الشريعة ، وقال آخرون أن ذلك لا يمتنع عقلاً ولكنه ممنوع شرعاً مستلزم على ذلك بموقف الرسول حين رأى عمر يقرأ في التوراة فتهاه وقال (لو كان ابن عمران حياً لما وسعه إلا اتباعي) وقد انقسم سائر الفقهاء حول ذلك فذهب الأشاعرة وبعض أصحاب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه وابن حزم مذهب المعتزلة بينما اتبع الشافعي بعض أصحابه وجمهور الأحناف والمالكية والحنابلة ^(٢)

وأخيراً نصل إلى العرف والذي رغم أنه يأتي في نهاية قائمة طرق الاستنباط إلا أننا لم نفعل ذلك خطأ من شأنه وإنما لتجعل منه نقطة انطلاق لما نعتقد أنه أهم موضوعات هذا البحث وأكثرها ارتباطاً بالإطار العام لموضوع العلاقات الدولية في الإسلام ولكن يعنينا قبل ذلك أن تؤكد على ضرورة وعي كل من يتعامل مع الفقه الإسلامي بهذا الاختلاف في طرق الاستنباط ودواعيه ودلالته على الأحكام المستنبطة ذاتها والتي لابد وأن تعكس في النهاية الموقف الفكري والظروف الموضوعية الخاصة بكل مذهب كما أن التعرف على أبعاد هذا الاختلاف يصير ذخيرة هامة ومقدمة ضرورية لتفسير الاختلاف بين الفقهاء في الأبحاث التالية من الكتاب والمتعلقة بموضوع العلاقات الدولية إذ سنكتفي فيها بآثار الاختلاف مجرداً من الدلائل.

العرف والمعطيات الفقهية والعلاقات الدولية:

سبق وحددنا غاية علم الفقه في إيضاح الأحكام الشرعية - العملية أساساً وليس الاعتقادية - استسقاطاً من الأصول أو قياساً عليها . وذكرنا - أن هذا القياس تفرضه طبيعة علم الفقه ذاته من حيث هو محصلة علاقة التفاعل بين الفقيه والواقع . الفقيه بمعتقداته وقناعاته وعواطفه ومناهجه

(١) ابن قيم ، مرجع سابق . ١٤٩/٣ - ١٧١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٧٩/٦ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ١٧٥ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٤ ، ٣٠٥ ؛ محمد بن علوي : مالك بن أنس ، مرجع سابق . ص ٥٤ ، ٥٦ ؛ د. نادية المعري : مرجع سابق ، ص ٣٤٦ ؛ د. سالم التقي : مصابيح الفقه الحنفي ، مرجع سابق ، ٣٦٥/١ .

(٢) ابن حزم : التبيين الكافي ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ١٤٩/٥ ؛ إمام الحرمين : الإرشاد ، مرجع سابق ، ٥٠٣/١ - ٥٠٤ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ؛ محمد بن جريشة : مرجع سابق ، ص ١٤٣ ؛ الأملتي : مرجع سابق ، ٣٧٨/٤ .

وطرق استباطه ، والواقع بما يفرزه من حاجات ومشكلات وقضايا يفرضها التعامل اليومي من خلال للممارسة والاحتكاك وتلونها الاعراف والتقاليد السائدة ، هذا الارتباط بين للمعطيات الفقهية والعرف ليس موضع مناقشة وهو مما يتفق عليه الفقهاء صراحة أو ضمنا قولاً أو عملاً مع خلاف في بعض الجزئيات^(١) ، وإليه يستند في تفسير اختلاف للمعطيات الفقهية من مذهب لآخر - كمنهـب أبي حنيفة الذي انتشر في مناطق تغلب عليها للمدنية ومذهب مالك الذي نما وانتشر في أجزاء ذات طابع بلوي كالحجاز والمغرب والأندلس كما لاحظ ذلك ابن خلدون^(٢) - بل واختلافها أحياناً داخل للمذهب الواحد في حال انتقال صاحبه من موضع لآخر تتفاير بينهما الأعراف كما هو مشهور عن الشافعي عقب انتقاله من بغداد إلى مصر ، مع ملاحظة أن الأمر هنا يتعلق بالأحكام للمبنية على الاعتبارات العملية الخالصة دون غيرها من الأحكام المتعلقة بالاعتقادات أو تلك التي تستند إلى نصوص محكمة لا تقبل التأويل وتتجرد من ثم عن الزمان والمكان والأعراف سوف نرى كيف تجاوز هذا الحد بعض العلماء المحدثين الذين ذهبوا في مراعاة الظروف والعادات إلى حد اعتبارها مصدراً للتشريع في مجال العلاقات الدولية وليس مجرد عامل يستدعي اختلاف تطبيق الأحكام الجزئية ، وإلى حد إعادة تفسير النصوص الصريحة - كذلك المتعلقة بالجهاد والنسخ - بما يتفق مع ظروف وملابسات الواقع المعاصر بشكل يعيد إلى النهن فقه لاهوت التحرير ورجال الدين التجديدين في أمريكا اللاتينية^(٣) ، وبما يفرضه ذلك من صعوبة حقيقية تواجه كل من يحاول فهم موقف الفقه الإسلامي من موضوع العلاقات الدولية إذ سيجد نفسه أمام فقهين أحدهما تقليدي يلتمس تفسير هذه العلاقات انطلاقاً من المبادئ الأساسية الواردة في القرآن والسنة والآخر معاصر يفسر هذه المبادئ من وجهة نظر الخبرة الواقعية ويعيد تخريج الأحكام المتعلقة بالتعامل الدولي في ضوء ما آل إليه حال المسلمين في الوقت الراهن ، وهو ما يدعوننا إلى إعادة التأكيد على أن التقييم الحقيقي لكل معطى فقهي - تقليدي أو معاصر - يفترض تحليل العلاقة بينه وبين متغيرات الوسط أو البيئة التي أفرزته .

والحقيقة أن مشكلة التعارض بين بعض معطيات الفقه الإسلامي التقليدي والمعاصر فيما يتعلق بقضايا التعامل الخارجي لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء عنصر العرف بمعناه الواسع والذي ينصرف إلى الزمان والمكان والأحوال والظروف والوقائع وغير ذلك من متغيرات الواقع التاريخي ،

(١) مصطفى عد الرحيم أبو عجيبة : العرب زكروه في التشريع الإسلامي (طرابلس - ليبيا : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٦)؛

ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ١٤/٣ - ٨٩ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ٤٨ -

٥٠ د . عبد الحميد أبو الكارم : الأداة المتخلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٢٩٦ ، ٤٠١ ، ٥٠٠ د . نبوية العمري : اجتهاد

لرسول ، مرجع سابق ، ص ٢٣٠ .

(٢) التلمعة ، مرجع سابق ، ص ٢٧٥ ، ٤٤٥ .

(٣) راجع عبد العزيز عد المعنى صقر : دور الدين في الحياة السياسية في الدولة القومية ، تحليل تحريبي ، رسالة دكتوراه

(جامعة الاسكندرية : كلية التجارة ، ١٩٩٠) ص ٥٤٠ وما بعدها .

فالفقه التقليدي وحتى غلق باب الاجتهاد في بداية القرن الرابع الهجري لا يماري أحد في إيناعه وازدهاره وبلوغه مرتبة العلم بمعناه الحقيقي وما ذلك إلا لتكيفه مع الواقع وارتباط تطور مناهجه بنمو معارفه العملية كما رأينا ، رغم ذلك فإننا نسجل هنا تقصير الفقه التقليدي في معالجة موضوع العلاقات الخارجية وتقديم تصور متكامل بهذا الخصوص على الرغم من أن الدولة الإسلامية في عصر الفقهاء الأربعة كانت قد بلغت أوج عظمتها وامتد سلطانها شرقا وغربا ودخلت في علاقات سلم وحرب وتعاهد مع جيرانها دون أن يصاحب ذلك محاولة متكاملة لمواجهة هذه العلاقات بالمناقشة والتحليل والبناء الفكري بل وعلى الرغم من أن الإمام أحمد بن حنبل قد شهد الصراع بين الأمين والمأمون - ابني الرشيد العباسي - والذي استمر طوال أربع سنوات (١٩٤-١٩٨ هـ) ورأى كيف اعتمد الأمين في صراعه مع أخيه على جيش فارسي ، بل وكيف اعتمد المعتصم من بعده على الترك لقتال الروم ثم انقلابهم عليه بعد ذلك ^(١) ، إلا أنه لم يفرد لظاهرة الاستعانة بغير المسلمين وخاصة في حالة نشوب حرب بين طرفين مسلمين مبحثا مستقلا في فقهه ، وإذا كان معينا يتفجع به في محاولات تقييم الحروب العديدة التي باتت تنشب بين الدول الإسلامية كالحرب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية وغيرهما ونفس الشيء يمكن أن يقال عن ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) الذي عاصر فترة الفتنة (٣٩٩-٤٢٢ هـ) وسقوط دولة بني أمية في الأندلس وبداية عصر الطوائف والصراخ بين العرب والبربر والصقالبة واستعانة بعضهم على بعض بالنصارى ^(٢) .

ورغم هذا الإسهام الضئيل للفقه التقليدي في مجال العلاقات الدولية - وفي كل ما له صلة بظاهرة السلطة بصفة عامة - إلا أننا يجب أن نعترف - في ضوء ما سبق وذكرناه - أن الفقه التقليدي قد ظل ينمو ويتكيف مع الواقع حتى العصر العباسي وأنه استطاع أن يحدد بشكل واضح أصوله وقواعده العامة المجردة ويطور من مناهجه حتى بلغ المرحلة العلمية التي سمحت له بمواجهة أغلب الحاجات والمشكلات التي فرضت نفسها على المجتمع الإسلامي آنذاك في إطار الشرع وبما أدى دائما إلى إحداث تقارب ملحوظ بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي .

وبحلول القرن الرابع الهجري كان باب الاجتهاد الفقهي قد أغلق وانتهى - نظريا على الأقل - عصر المجتهدين المستقلين ليبدأ عصر التبعية والتقليد ^(٣) الذي انقطعت فيه صلة الفقه بالواقع

(١) راجع حول ذلك : ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٤٠/١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ - ٣٥٤ ، ٤٦/٢ - ٤٧ ، ٥١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ٣٥٣/١٠ ، ٢/١١ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ٢١٥/١ - ٢١٩ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .

(٢) راجع : أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ٤٦٣/١ ومابعدها ؛ د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، ص ٢٠-٢١ .

(٣) قال الطهطاوي بفتح باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري واعتبروا آخر المجتهدين محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) وكان من أصحاب المذهب التي درست كالاوزاعي والثوري وغيرهما، وله كتب في أصول منعه وضعه على غرار كتاب

فاتسعت المهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي اللاحق على غلق باب الاجتهاد . وقد زاد اتساع المهوة في الوقت الراهن وبعد انقضاء أكثر من عشرة قرون على غلق باب الاجتهاد مما دفع البعض إلى الدعوة لاستبعاد النظرية التقليدية في الشئون الخارجية باعتبارها نظرية تاريخية لا تصلح لمواكبة الجماعة الدولية للمعاصرة ولا تضع في اعتبارها ما أصبح عليه حال الدول الإسلامية وهكذا فسرت المهوة بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي على أنها نتيجة لقصور في التراث الفقهي الذي لا يزال يرتبط بالواقع السياسي السابق على القرن الرابع الهجري مما يتطلب استبعاده وبلورة فقه إسلامي معاصر يساير بلغته ومدركاته وأحكامه موكب الأسرة الدولية في هذه اللحظة.

هذه الدعوة تلقفها العديد من الكتاب والباحثين ممن لا تتوافر فيهم أهلية الاجتهاد وشروطه وفي غياب أي تصور مجرد لأصول وقواعد فقهية فقاموا بمحاولة التقريب بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي الراهن من خلال مجموعة من الاجتهادات تقلب رأسا على عقب الأسس التي قام عليها الفقه التقليدي في صياغته لمدركاته وأحكامه المتعلقة بالشئون الخارجية وعلاقات المسلمين بغيرهم

وبطبيعة الحال فقد أثارت هذه الاجتهادات مشكلة أمام الباحثين في مجال العلاقات الدولية فهناك فقه تقليدي يعبر عن المبدأ الشرعي دون أن يتجاهل الواقع والأعراف المعاصرة له ، وهناك فقه معاصر - إن صح التعبير - يجسد الواقع دون أن يمتلك مؤهلات التفقه والاجتهاد التي تسمح له بفهم المبدأ الشرعي في إطار نظرية عامة للأصول والقواعد. ولا شك أن اكتشاف الدلالة الحقيقية للمصادر الشرعية فيما يتعلق بموضوع التحليل وفهم طبيعة العلاقة بين الفقه والمبدأ الشرعي والواقع السياسي من شأنه أن يحسم هذا الاختلاف بين معطيات الفقه التقليدي والاجتهادات المعاصرة ، وهنا بالتحديد تكمن أهداف وأهمية التحليل عند هذا المستوى المرتبط بالأصول.

طبيعة الفقه الإسلامي وموقفه من تحليل العلاقات الدولية : دراسة مقارنة :

من الغريب أن الفقه التقليدي الذي اتسم بالحياة والديناميكية والتكيف قد اتهم - ظلما - بعد غلق باب الاجتهاد بالجمود والتحجر والعجز عن تلبية الحاجات الجديدة ، وهو اتهام فيه تجن ويعبر عن عدم فهم المللولات الحقيقية لعلم الفقه ولغلق باب الاجتهاد ولتقليد الفقهي.

فالفقه الذي توافرت فيه الشروط الضرورية لنشأة العلم وارتقت مناهجه حتى بلغت المرحلة الاستباطية لا بد وأن يكون قادرا كأي علم على التحول إلى نسق مفتوح يقبل الاضافة والتعديل

الرسالة للشافعي وأطلق عليه أيضا "كتاب الرسنة" . راجع حول ذلك . الطبري : تهذيب الآثار ، تخريج محمود محمد شاكر (القاهرة : مطبعة المنشي ، د.ت) ، ١٠/٤ - ١١ ، ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سبق ، ٢/٢٦٠ ، د. سالم التقي : مفاتيح لعنه الخبلى ، مرجع سبق ، ١/٩٥ : د. محمد تيس عيادة : التشريع الإسلامي (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٧٢) ص ٩٥ .

في النظرية التي يقوم عليها (أصول الفقه والقواعد الفقهية) استجابة للنموغ الفردي والمستجلات الواقع^(١). الفقه بهذا المعنى لا يعرف السكون أو الجمود ولكنه دائم التعديل في مسلماته ومعطياته تكيفا مع الواقع ، وقادر على التعامل حتى مع الوقائع التي لا يحكمها نص أو قاعدة فقهية مقررّة وذلك باستباط قاعدة فقهية جديدة من جملة النسق الفقهي وتطبيقها على الواقعة الجديدة تماما مثلما يفعل القضاة في النسق القانونية الحديثة حين يضطرون للحكم في كل نزاع يعرض عليهم حتى ولو لم يكن هناك نص صريح ينظمه وإلا اتهموا بجريمة إنكار العدالة^(٢).

أما غلق باب الفقه فيعني وقف النظر الشرعي في المستجلات لا إسقاط المعطيات الفقهية التقليدية - بعد تجميدها ووضعها في قوالب نهائية - عليها ، لأن معطيات الفقه ليست نصوصا مقدسة صالحة لكل زمان ومكان ولكنها كما ذكرنا في أكثر من موضع تعبير عن علاقة تفاعل بين فقيه وواقع ونص ، وهي إن كانت تفقد حجيتها إن تحررت من ارتباطها بالنص فإنها تفقد حيويتها وفعاليتها إن فقدت صلتها بتطورات الواقع ، وقد نجح الفقه التقليدي في التعبير عن علاقة التفاعل هذه بين الفقيه والواقع والنص فكان دائم التطوير في قواعده وطرق استنباطه للأحكام استجابة لمطالبات الواقع وما تفتقت عنه عقول الفقهاء ودون خروج على النص.

وأما التقليد الفقهي فيعني تجاهل النموغ الفردي والواقع التاريخي والتشبث بأحكام جزئية واقعية ترتبط بممارسة عفى عليها الزمن ، ورفض التحدث بلغة العصر بما يعنيه ذلك من تفوق على الماضي وجمود إزاء كل ما استجد من حالات ووقائع وظروف.

وتأسيسا على ذلك فإننا نرفض وصف الفقه التقليدي بالجمود والتخلف ونرى أن المسئول عن ذلك هو ما أعقب غلق باب الاجتهاد من صب الفقه التقليدي في قوالب نهائية واستدعائه لحكم حالات جزئية واقعية تنتمي إلى واقع تاريخي يختلف في طبيعته وخصائصه عن الواقع الذي نما فيه وتكيف معه الفقه التقليدي . ليس خطأ من قدر الفقه التقليدي إذن أن يرمي بأنه تلون بطبيعة العصر العباسي وظروفه أو أنه يستخدم ملركات لم تعد موضع التقبل في العالم المعاصر أو أنه يركز في مجال العلاقات الخارجية على قانون الحرب لا السلام بسبب تبلوره زمن الفتوحات

(١) راجع : د. حسن عبد الحميد : التفسير الاستمولوجي ، مرجع سابق ، ص ١٧٥ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل

الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٠ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٩ .

(٢) اعتبر القانون المصري امتناع القاضى عن الحكم فى غير الأحوال المصوص عليها متعللا بغياب أو غموض النص - وهو ما يعنى نقصان القانون - تقصيرا فى أداء الواجب . ففى الباب الخامس من قانون العقوبات بعنوان "تجاوز الموظفين حدود وظائفهم وتقصيرهم فى أداء الواجبات المتعلقة بها" تنص المادة ١٢٢ منه على أنه ((إذا امتنع أحد القضاة عن غير الأحوال المذكورة عن الحكم بعقاب المجرم وبإعراة لا تريد على عشرين جيبها مصرية . ويعد امتناع الحكم كل قضائى أو توقف عن إصدار حكم بعد تقديم طلب إليه فى هذا الشأن ولو احتج بعدم وجود نص فى القانون أو بأن النص غير صريح أو بئى وجه آخر) .

الإسلامية أو إنه لا يواكب القانون للعاصر نطاقا وأشخاصا ...^(١) ولكن في كل ذلك إدانة للعلماء للعصرين الذين انقسموا ما بين مقلد أبي إلا أن يردد مقولات السابقين دون اعتبار للمنطق التاريخي ، ومستقل ادعى القدرة على ممارسة الاجتهاد دون أن تتوافر فيه شروطه فإذا به يغلب الواقع الذي يعيش فيه على النص الذي لا يملك طرق التعامل معه ، ومحايد أثر السلامة واكتفى بالاعلان عن ارتباط الفقه التقليدي بطبيعة العصر الذي نشأ فيه وعدم صلاحيته لمعالجة واقع العلاقات الدولية في هذه اللحظة. ونحن إذ نسلم جزئيا بصحة هذه الملاحظة الأخيرة وبصفة خاصة في ضوء الهوة بين النظر الفقهي التقليدي والواقع المعاصر والتي تمتد على مدى أحد عشر قرنا من الزمان ، فإننا نضيف إلى ذلك بعض الملاحظات العملية في شكل مجموعة من القضايا نحثم بها هذه الدراسة عن الفقه الإسلامي وبرحاء الانتفاع بها في محاولة فهم طبيعة علم الفقه ودوره الخلاق في تعرف الأمة على إرادة الشارع في كل ما تفرضه الحياة اليومية من حاجات ومستجدات في الداخل وفي الخارج سواء بسواء:

أولاً : أنه من غير المتصور عقلا توقف النظر الفقهي في المستجدات كلية بعد القرن الرابع الهجري. والأقرب إلى الصحة أن الفقه قد واصل عطاءه على امتداد القرون التالية وواجه كل عصر بأحكام جديدة قياسا على مبادئ الشريعة ومقاصدها وكل ما في الأمر أن ذلك قد تم بشكل جزئي فرضه غياب النبوغ الفقهي القادر على التأصيل المتكامل من جهة ثم الاحتكاك بالحضارة الغربية وما خلفه من قوانين وضعية من جهة أخرى . يؤكد ذلك أمران : الأول هو طبيعة علم الفقه نفسه كنسق حركي مفتوح ومرتبط بالحياة اليومية وقادر دائما على تجديد ذاته ومواجهة كل ماتطرحة الممارسة العملية من قضايا وحاجات^(٢) ، والأمر الثاني هو استمرار الأمة الإسلامية حتى هذه اللحظة ومحافظةها على خصوصيتها وهويتها وهو أمر يستحيل تحققه بدون الاستدعاء المستمر للفقه من أجل التكيف والتعرف على الحكم الشرعي في القضايا والمشكلات المستحدثة . إن تكيف الأمة الإسلامية مع الواقع رغم اختلاف المكان والزمان لا كبر دليل على استمرار النشاط الفقهي ، ومن غير المتصور أن يحافظ مسلمو الاتحاد السوفيتي سابقا أو الصين أو الولايات المتحدة أو فرنسا أو غيرها من الدول على هويتهم دون الاعتماد على فقه حيوي

(١) د. محمد طلعت العنيمي - قنول اسلام في الاسلام - دراسة مقارنة (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩) ص

١٤، ١٨، ٢٨، ٣٣ .

(٢) هذه حقيقة يمكن البرهنة عليها أيضا بالعودة إلى كتب الطبقات والتراجم التي تؤكد أن الاجتهاد لم يقطع عن الحقيقة وهو ما كتبه السيوطي بذكر بعض ممن عرفوا بالاجتهاد بعد القرن الرابع الهجري كعز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) وابن دقيق العيد وابن تيمية (ت ٨٢٧هـ) وروشداد الدين (ت ٧٧١هـ) وابن المير الاسكندراني (ت ٨٠٣هـ) والشيخ سراج الدين البلقيني ثم ولده جلال الدين (ت ٨٢٤هـ) وتميذه ولي الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) ومحمد الدين الشيرازي وكمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ) وشرف الدين الخوري وغيرهم . راجع للسيوطي : تقرير الاستاذ في تفسير الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص

يستملون منه الأحكام العملية التي ترتبط بظروفهم ونمط حياتهم ، كما أنه من غير الواقعي الادعاء بأن الدولة العثمانية لم تأسس علاقاتها مع العالم الخارجي بل ومع المواطن المسلم على مفهوم الجهاد فالؤكد أن ارتكازها على فقه الجهاد كان أحد أسباب قوتها الروحية من جهة وأحد معوقات تطور مفهوم القومية العربية من جهة أخرى^(١) . كما لعب فقه الجهاد دوراً أساسياً في كفاح الشعوب المسلمة ضد الاستعمار ولا تفتأ الدول الإسلامية تستدعيه في حروبها مع الدول غير الإسلامية بل وفي حروبها مع بعضها البعض وليست حروب التحرير من الاستعمار أو حروب العرب مع إسرائيل أو الحروب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية سوى بعض الأمثلة بهذا الخصوص ، بل وقد أعيد صياغة فقه الجهاد على مستوى السلوك الفردي في لبنان لكي يستوعب أيضاً ظاهرة مشاركة بعض الأفراد المسلمين في الصراع الدولي عن طريق التضحية بالذات في سبيل تدمير منشآت ومصالح تنتمي إلى أطراف خارجية لإجبارها على الانسحاب أو تعديل مواقفها في المحافل الدولية فيما عرف في الدوائر الغربية بظاهرة الارهاب الدولي^(٢) . بغض النظر عن تقييم هذه الوقائع ، فإنها تؤكد أن النشاط الفقهي - بمعنى النظر العقلي المستند إلى الأصول - قد ظل أحد عناصر الاستمرارية الثابتة في الذات الإسلامية منذ نشأته في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحتى هذه اللحظة . قد تختلف قوته من مرحلة لأخرى إلا أنه ظل عنصراً ثابتاً في الوعي الجماعي بسبب ارتباطه بالحياة اليومية ومن ثم الحاجة الملحة لاستدعائه كلما استجد جديد تحقيقاً للتكيف وحفاظاً على صلة الأمة الإسلامية بمصادر التشريع في آن واحد .

ثانياً : أنه من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدي لا يصلح كله لتنظيم علاقات المسلمين الدولية وإنما الصحيح القول إنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقاً بأحكام جزئية لرتبطت بظروف عصر معين أو خضعت لمؤثرات ذاتية مكشوفة أو عبرت عن مرحلة متقدمة من مراحل تطور علم الفقه ، وهي أحكام يمكن التعرف عليه في ضوء التفسيرات السوسيولوجية والسيكولوجية والابستمولوجية على نحو ما بيناه آنفاً ، أما ما عدا ذلك من أحكام عامة مستنبطة من الأصول فإنها تصلح بطبيعة الحال للتعرف على الحكم الشرعي في العديد من قضايا التعامل الخارجي كالمعاهدات والأسرى والجاسوسية وأخلاقيات الاحتكاك العضوي وغيرها رغم ذلك فلا بد من الاعتراف بالعديد من الصعوبات التي تعترض طريق التعامل مع الفقه التقليدي المتعلق بالعلاقات الخارجية . فهناك أولاً صعوبة التعرف على مدى تعبير المعطى الفقهي عن علاقات التفاعل بين

(١) عبد العزيز عبد الغنى صقر : نظرية الجهاد في الإسلام ، رسالة ماجستير (جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣) ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٢) نفس المرجع السابق . ص ٢٨ - ٢٩ ، ٤٢٣ - ٤٢٤ ؛ عبد العزيز عبد الغنى صقر : دور الدين في الحياة السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ؛ ناعوم شومسكي : الارهاب الدولي - الاسطورة والواقع ، ترجمة لبنى صبرى (القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٩٠) ص ٦٠ .

الفقيه والواقع والنص إذ يتطلب ذلك دراسة الواقع التاريخي الذي ظهر فيه المعطى الفقهي بتغيراته المتعددة ثم هناك ثانياً صعوبة فهم الخطاب الفقهي الذي يتسم بغرابة اللغة وصعوبة للمصطلحات بالنسبة لنا - مما يفرضه ذلك من ضرورة التمكن من اللغة العربية والرجوع إلى كتب أصول الفقه للبحث في معاني الألفاظ الفقهية^(١). وهناك ثالثاً صعوبة تجميع الجزئيات المتعلقة بالتعامل الخارجي بعد معرفة مواضعها بالنظر إلى أن مصنفات الفقه لم تخصص باباً مستقلاً لمعالجة العلاقات الخارجية ولكنها اقتضرت على تناول جزئيات منها فقط تحت أبواب متفرقة كالجهاد والسير والجزية والأموال والبعوث وغيرها دون أي محاولة لجمع هذه الجزئيات في إطار فكري متكامل، ثم هناك أخيراً صعوبة الإحاطة بمعطيات مجموعة كبيرة من العلوم والفنون الخادمة لعلم الفقه والتي يشكل التعرف عليها مدخلاً ضرورياً للتعامل مع كتب الفقه ومن أمثلة هذه العلوم والفنون: أصول الفقه، اختلاف الفقهاء، القواعد الفقهية، الفروق، الأشباه والنظائر، تخريج الفروع على الأصول، مقاصد الشريعة، الألفاظ الفقهية، الحيل الفقهية أو للخارج وغيرها^(٢).

جميع هذه الصعوبات تتطلب تكاتف العلماء من مختلف التخصصات من أجل إعادة صياغة الفقه التقليدي من خلال عمليات التبسيط اللغوي والتنظيم الموضوعي والتوثيق والفهرسة والتكثيف وربط للمعطيات الفقهية بواقعها التاريخي والتعريف بمنهج كل فقيه وطرق استنباطه للأحكام والعوامل الذاتية التي خضع لها وغير ذلك من العمليات التي تسمح بالكشف عن الدلالة الحقيقية للمعطى الفقهي وتعين على فهمه.

ثالثاً: إن الجهود يجب ألا تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدي ولكنها يجب أن تتواصل بهدف استنباط الأحكام القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة وملاحقة تطورات الواقع وصياغة حياة المسلمين بحيث تتكيف دائماً مع المستجدات دون أن تخرج عن إطار الشرع بل أن التطورات الأخيرة للربطة بانهيار الشيوعية وبروز الحزام الإسلامي الممتد في جنوب آسيا والذي أصبح يضم أيضاً الجمهوريات السوفيتية ذات الأغلبية المسلمة لتفرض على العلماء للمعنيين عدم الاقتصار على إعادة صياغة فقه التعامل الخارجي التقليدي وتطويره بحيث يملأ مناطق الفراغ في الواقع المعاصر، بل وإيضاً الانفتاح بالنسق الفقهي بحيث يكون قادراً على استشراف المستقبل وتهيئة المسلمين لكل الاحتمالات الممكنة على نحو ما اشتهر به فيما مضى النسق الفقهي الحنفي^(٣) . فآين علماء الفقه المعاصرين من هذه المهام الجسام؟

(١) يراجع أيضاً بخصوص: قسم فقروى: نيس لفقهاء فى تعريفات الالفاظ للتأولة بين الفقهاء، تحقيق د. أحمد

عد الرزاق الكيسى (جدة: دار لوفاء، ١٩٨٦) ص ١٨١ - ١٩٠

(٢) للإلام موضوعات هذه العلوم ونسب راجع: د. جمال الدين عطية. التطوير الفقهي، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٣

(٣) تميزت مدرسة أبى حنيفة بفقه للتقبل بمعنى الاقتاء فى مسائل لم تقع ولكنها محتملة لوقوع حتى سمي أتباعه (الأرأيتون)

لكثرة إفتراضهم للوقائع وقولهم أرأيت لو حدث كذا وكذا... ولاشك فى أن هذا التحليل للمستقبل ضرورة لمواجهة

من المؤسف أن نقول إن العلماء قد تقاعسوا عن أداء أي من المهام الثلاث وأنهم لذلك لم يدعوا للمشاركة في صياغة الفقه المعاصر المرتبط بمجال التنظيم الدولي والعلاقات الدولية ، كما أرى الفقه المعاصر إلا أن يتجاهل كل ماله صلة بالتراث الفقهي الإسلامي باعتباره تقليديا وصعب الفهم ويتسم بالتعدد والاضطراب كما يرتبط بحضارة تاريخية دالت أيامها وغابت شمسها وكان من نتيجة ذلك أن خضع العالم الإسلامي للمعاصر - على اتساعه - في علاقاته الدولية لقوانين وأحكام من وضع الغير يتعارض بعضها مع مبادئ الشريعة ويؤدي بعضها إلى ضياع الشخصية والهوية الإسلامية وتوائم كلها مصالح وحاجات العالم المسيحي الغربي الذي احتكر عملية صياغة هذه الأحكام والقوانين وفقا لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها ومصالحها ووضع تصوره للنظام الدولي بحيث تتطابق فعالياته مع الإدراك السياسي الغربي الذي تشكل القيم المسيحية أحد أهم عناصره الأساسية.

والحقيقة أن هذا الوضع واستمراره ليس راجعا كلية لسيطرة العالم الغربي وتحكمه في القانون الدولي للمعاصر ، ذلك أن هذا التشريع - ومنذ التوقيع على ميثاق الأمم المتحدة في يونيو ١٩٤٥ - لا يزال يفسح المجال لتمثيل (النظم القانونية الرئيسية في العالم) ويعلن أن من بين مصادره (مبادئ القانون العامة التي أقرتها الأمم المتحدة)^(١) ومعنى هذا أن غياب الإسهام الإسلامي في الفقه المعاصر المتعلق بالعلاقات الدولية إنما يرجع أيضا - وربما أساسا - إلى غياب أي نظام قانوني إسلامي دولي متكامل أو نظرية إسلامية في العلاقات الدولية قادرة على مخاطبة العالم (المعاصر) و (المتعدن) وهذا بدوره نتيجة مباشرة لتقاعس علمائنا عن مواصلة عملية الانتاج والابداع الفقهي ، بل وعجزهم حتى عن تقديم الفقه التقليدي الخاص بالتعامل الخارجي بلغة علمية معاصرة. ويرتبط بذلك أن بعضا ممن يدعون لضرورة فتح باب الاجتهاد اليوم يأبون إلا الفقه المتكامل والفقهاء القادر على إعادة صياغة حياة المسلمين وتكوين صورة كلية للمجتمع الإسلامي بعلاقاته الداخلية والخارجية وذلك على غرار الفقه التقليدي والفقهاء المجتهدين المستقلين ولما كان الإطار الذي نعيشه يأبى أن يجود بمثل هؤلاء المجتهدين الأعلام ، فإن هذه الدعوة تكرر في النهاية ليس فقط استمرار غلق باب الاجتهاد بل وأيضا إحجام العقل المسلم عن التفكير حتى في بعض الحاجات الملحة والقضايا الجزئية العاجلة في مجال العلاقات الدولية والتي يرتبط بها مستقبل المسلمين.

وإذا كانت الفترة الأخيرة قد شهدت خروجنا على هذا التصور عندما ظهرت اجتهادات جديدة جزئية في مجال العلاقات الداخلية (البنوك وشهادات الاسثمار - الأحوال الشخصية - تحديد النسل - عمل المرأة ... إلخ) فلماذا الإحجام عن ولوج باب الاجتهاد فيما يتعلق

الحالات المحتملة ونحوه الأحضر النجمة عن للقاجاة ولساعة ، كما أن التخطيط لمستقبل أفضل من الحضر لظروف حفظ لها الآخرون بما يناسب عقائدهم ومصالحهم .

(١) مادة ٩ ومادة ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية .

بقضايا العلاقات الدولية التي تفرضها طبيعة الإطار الدولي للمعاصر والتي لم تعرف في مرحلة الفقه التقليدي (أسلحة الدمار الشامل ، الديون ذات الفوائد ، الاحتكام إلى منظمة عالمية كالأمم المتحدة ...) ولماذا نحصر أنفسنا بين خيارين: إما الفقه الكلي أو لا فقه ؟ ولماذا نتردد في فتح باب الاجتهاد مع تقديم وسائل ضبطه كجعله جماعيا من خلال منظمات إسلامية أو مجامع فقهية تنشأ لهذا الغرض؟

على أي حال ليس هذا موضع مناقشة قضية غلق أو فتح باب الاجتهاد^(١) ، ولكن يتعين القول إنه إذا كان غلق باب الاجتهاد عملا فقهيا أملتة ظروف موضوعية ، فإن استخدام العقل وبذل الجهد في التفكير والتدبر والتفقه في أمور الدنيا والدين هو فرض نصت عليه الأصول بصورة مطلقة وبشكل يدعو علماء الأمة إلى ضرورة اقتحام مجال العلاقات الدولية ومواجهة قضاياها في إطار مبادئ ومقاصد الشرع ، وسيكون ذلك أفضل من الدخول في علاقات في ظل قانون دولي يغلب عليه الطابع الغربي - كما بنا واضحا خلال الحرب العراقية الكويتية - أو من الانتظار طويلا حتى يظهر الفقيه القادر على فتح باب الاجتهاد بما يملكه من قدرات تسمح له بصياغة وتقديم منهج فقهي معاصر ومتكامل يأخذ مكانه في صياغة قواعد القانون الدولي ويساهم في عملية تطويره لصالح الدول الإسلامية.

وأخيراً فإننا نحذر كل مغامر في هذا المجال من محاولة تغليب الوضع المتردي للعالم الإسلامي في الواقع الدولي الراهن على المبدأ الشرعي ، أو السعي لتقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي الذي نعيشه عن طريق تأويل الأحكام حتى تخرج عن حقيقة دلالاتها ولي أعناق النصوص لكي تتطابق مع معضيات الظروف الراهنة وذلك لمجرد إظهار مسايرة الفقه الإسلامي لمركب الجماعة الدولية فإن الأحكام ستظل تكسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتضاها بإرادة الشارع لا بإرادة المجتمع الدولي . كما أن مهمة الفقه تقتصر على امتساك الأحكام من النصوص أو على هديها وليس إصدار أحكام منفلة عن النصوص أو ضدها.

(١) انفراد المذهب الحنبلي بالقول بعدم إغلاق باب الاجتهاد وعدم جوار حلو كل عصر من مجتهد واعتبار ذلك فرص كفاية إن قام به البعض سقط عن المقيدين وإلا أمروا جميعاً . وبناء عليه فإن الحائبة -والشيعة أيضاً مع حلال في التفاصيل- يعتبرون باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً لكل من استعمل أن يكون مجتهداً . راجع حول ذلك : د . سام عيسى شفي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١/٤٤٨-٤٧٠ ؛ السيوطي ، تقرير الاستاد ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ؛ د . نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٢٤٦ .

قائمة المراجع

- ١ - آدم متر ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام ، محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة : مكتبة الخانجي ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧) .
- ٢ - الآمدي ، سيف الدين أبو الحسن عني بن أبي علي بن محمد (الشافعي) ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق ابراهيم العجوز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .
- ٣ - ابن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، تحقيق : حامد ربيع (القاهرة : دار الشعب ، ١٩٨٠ م) .
- ٤ - ابن الاثير ، الكامل في التاريخ : تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٩٨٧) .
- ٥ - ابن باديس ، آثار ابن باديس ، إعداد عمار الطالبي (الجزائر ، د.د ، ١٩٦٨) .
- ٦ - ابن تيمية ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، بهامش كتاب منهاج السنة (بيروت : دار الكتب العلمية ، د.ت) .
- ٧ - ابن تيمية ، الأجواب الصحيح لمن يدل دين المسيح ، تقديم عني السيد صبح المدني ، (القاهرة : مكتبة المدني ، د.ت) .
- ٨ - ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، تحقيق محي الدين احطيط (القاهرة ، المكتبة السلفية، د.ت) .
- ٩ - ابن حجر ، فتح الباري (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) .
- ١٠ - ابن حزم الأندلسي : الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٤) .
- ١١ - ابن حزم الأندلسي ، الفصل في الملأ والأهواء والنحل (بيروت : دار الجيل ، د.ت) .
- ١٢ - ابن حزم الأندلسي ، النبل الكافية في أحكام أصول الدين ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .
- ١٣ - ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون (بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦) .
- ١٤ - ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق احسان عباس (بيروت : دار الثقافة ، د.ت) .
- ١٥ - ابن الربيع الشيباني ، تيسير الأصول إلى جامع الأصول (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٣٤)

- ١٦ - ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري ، الطبقات الكبرى ، تحقيق محمد عبدالقادر عطا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠) .
- ١٧ - ابن الصلاح الشهرزوري ، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت ٦٤٣هـ) ، أدب المفتي والمستفتي ، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٦) .
- ١٨ - ابن العربي ، العواصم من القواصم ، تحقيق عبي الدين الخطيب (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط ٥ ، ١٣٩٩هـ) .
- ١٩ - ابن العماد الحنبلي ، أبو الفلاح عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٩) .
- ٢٠ - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : مكتبة الحلبي ، ١٩٧٧) .
- ٢١ - ابن قتيبة ، تفسير غريب القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : دار أحياء الكتب العربية ، ١٩٥٨) .
- ٢٢ - ابن قدامة ، المغنى (القاهرة : مطبعة نشر الثقافة الإسلامية ، د. ت) .
- ٢٣ - ابن قيم الجوزية ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد (بدون بيانات) .
- ٢٤ - ابن كثير ، البداية والنهاية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٨٨) .
- ٢٥ - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم (القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٨٠) .
- ٢٦ - ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك ، السيرة النبوية ، تحقيق عبد الرعوف سعد (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٨) .
- ٢٧ - أبو الأعلى المودودي ، شريعة الإسلام فى الجهاد والعلاقات الدولية ، ترجمة سمير عبد الحليم ابراهيم ، مراجعة عبد الحليم عويس ، (القاهرة دار الصحوة ، ١٩٨٥) .
- ٢٨ - أبو الأعلى المودودي ، المبادئ الأساسية لفهم القرآن ، (القاهرة : دار التراث العربى ، د. ت) .
- ٢٩ - أبو الأعلى المودودي ، مقدمة ترجمة القرآن ، (الرياض : مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٩٧٦) .

- ٣٠ - أبو البركات ابن الأنباري ، البيان في غريب أعراب القرآن ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠) .
- ٣١ - أبو الوفاء أحمد عبد الآخر ، التأمير على التاريخ الإسلامي (القاهرة : د.ن ، ١٩٩٠) .
- ٣٢ - أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري : اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، تصحيح وتعليق أبو الوفاء الأفعاني (القاهرة : مطبعة الوفا ، ١٣٥٧هـ) .
- ٣٣ - أحمد أمين : فجر الإسلام (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٩) .
- ٣٤ - أحمد بن عبد العزيز المبارك ، نزول القرآن ، كتاب الأصالة ، ضمن : ملتقى القرآن الكريم : محاضرات وملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر ، الجزائر : ٢ - ٨ ذوالقعدة ، ١٤٠١هـ ، ١ - ٧ سبتمبر ١٩٨١ ، قسنطينة ١٩٨٣ .
- ٣٥ - أحمد حجازي السقا ، لا نسخ في القرآن (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٧) .
- ٣٦ - أحمد الحصري ، الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية في الإسلام ، (القاهرة : مطبعة دار التأليف ، ١٩٧٠) .
- ٣٧ - أحمد الشرباصي ، الأئمة الأربعة (القاهرة : كتاب الهلال ، ١٩٦٤) .
- ٣٨ - أحمد عطية الله ، حوليات الإسلام (القاهرة : دار التراث ، ١٩٨٠) .
- ٣٩ - أحمد محمد كنعان ، أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الأمة ، العدد ٢٦ ، المحرم ١٤١١هـ - أغسطس ١٩٩٠) .
- ٤٠ - ادوار سعيد ، الاستشراق : المعرفة - السلطة - الانشاء ، ترجمة كمال أبو ديب ، (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨١) .
- ٤١ - ادوار سعيد ، تغطية الإسلام : كيف تتحكم وسائل الاعلام الغربي في تشكيل ادراك الآخرين وقهرهم ، ترجمة سميرة نعيم خوري ، (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٨٣) .
- ٤٢ - إسماعيل الكيلاني ، لماذا يزيّفون التاريخ ويعبثون بالحقائق ؟ (بيروت - دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٧) .
- ٤٣ - الاصفهاني ، المحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت : دار الفكر ، د.ت) .
- ٤٤ - الاصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت : دار المعرفة ، د.ت) .

- ٤٥ - أكرم ضياء العمرى ، المجتمع النبوى فى عهد النبوة الجهاد ضد المشركين ، (المدينة المنورة ، د. ن ، ١٩٨٤) .
- ٤٦ - السيد أحمد عبد الغفار ، قضايا فى علوم القرآن تعين على فهمه (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤) .
- ٤٧ - السيد صالح عوض ، بحث فى التعارض والترجيح عند علماء أصول الفقه ، (مجلة أضواء الشريعة ، السعودية ، العدد ٨ ، جمادى الأول ١٣٩٧هـ) .
- ٤٨ - باقر الصدر ، المدرسة القرآنية (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ٢ ، ١٩٨١) .
- ٤٩ - البعلى ، مختصر أصول الفقه (مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، د. ت) .
- ٥٠ - بكر مصباح تنيرة ، التاريخ والتحليل السياسى (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ١٩٧٦) .
- ٥١ - الیهقى ، أبو بكر أحمد بن الحسين ، الجامع لشعب الايمان ، تحقيق عبد العلى عبد الحميد حامد ، (بومباى - الهند : الدار السلفية - دار الريان للتراث القاهرة ، ١٩٨٦) .
- ٥٢ - الیهقى ، معرفة السنن والآثار ، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، د. ت) .
- ٥٣ - الجرجاني ، دلائل الاعجاز ، (القاهرة : مطبعة المنار ، ١٣٦٧هـ) .
- ٥٤ - جعفر عبد السلام ، قواعد العلاقات الدولية فى القانون الدولى فى الشريعة الإسلامية ، (القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١) .
- ٥٥ - جلال الدين عبد الرحمن ، للمصالح المرسلة ومكاتها فى التشريع (القاهرة : دار الكتاب الجامعى ، ١٩٨٣) .
- ٥٦ - جمال الدين عطية ، التطير الفقہى ، القاهرة ، المؤلف ، ١٩٨٧ .
- ٥٧ - جمال الدين عطية ، دليل لتكشيف القرآن الكريم وعمل مكانز لاغراض التكشيف ، (القاهرة ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٩) .
- ٥٨ - جمال عبد الهادى ، وفاء محمد رفعت ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى : لماذا وكيف (القاهرة : دار الوفاء ، ١٩٨٦) .
- ٥٩ - جوزيف شاخت ، الشريعة الإسلامية ، فى : شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة حسين مؤنس واحسان صلقى العمدة (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ديسمبر ١٩٧٨) .

- ٦٠ - الجوينى ، أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان فى أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة : مطابع الدوحة الحديثة ، ١٣٩٩ هـ) .
- ٦١ - حامد ربيع ، الإسلام والقوى الدولية (القاهرة : دار الموقف العربى ، ط ١ ، ١٩٨١) .
- ٦٢ - حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥) .
- ٦٣ - حامد ربيع : محاضرات فى النظرية السياسية (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٨ - ١٩٧٩) .
- ٦٤ - حامد ربيع ، نحو ثورة القرن الواحد والعشرين : الإسلام والقوى الدولية (القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨١) .
- ٦٥ - حسن البنا ، مقاصد القرآن الكريم ، (القاهرة : دار الشهاب ، ١٩٧٨) .
- ٦٦ - حسن عبد الحميد ، التفسير الاستمولوجى لنشأة العلم (الكويت : سلسلة عالم الفكر ، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٦) .
- ٦٧ - حسن عبد الحميد ، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامى - المنهج فى النسق الفقهى الإسلامى (الكويت : حوليات كلية الآداب ، ١٩٨٦ - ١٩٨٧) .
- ٦٨ - خالد عبد الرحمن العك ، أصول التفسير وقواعده ، (بيروت : دار النفائس ، ط ٣ ، ١٩٨٦) .
- ٦٩ - الخطيب البغدادى ، أبو بكر أحمد بن على بن ثابت : كتاب الفقيه والمتفقه وأصول الفقه (القاهرة : زكريا على يوسف ، ١٩٧٧) .
- ٧٠ - دار الانصار ، رسالة موجزة فى حكم سب الصحابة (القاهرة : دار الانصار ، ط ١ ، ١٣٩٨ هـ) .
- ٧١ - الدهلوى ، ولى الدين ، الفوز الكبير فى أصول التفسير ، (القاهرة : مجلة الأزهر ، رجب ١٤٠٤ هـ) .
- ٧٢ - الدهلوى ، ولى الدين : المسوى شرح الموطأ (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣) .
- ٧٣ - زاهر عواض الالمى ، دراسات فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم ، (الرياض ، د.ن ، ١٤٠٥ هـ) .
- ٧٤ - الزركش ، البرهان فى علوم القرآن ، تحقيق ابو الفضل ابراهيم ، (القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٧٥) .

- ٧٥ - الزيلعي ، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي ، نصب الراية لأحاديث الهداية، مع حاشية بغية الأمل في تخريج الزيلعي (القاهرة : دار الحديث ، د.ت) .
- ٧٦ - سالم علي البهنساوي ، الغزو الفكري للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار (الكويت : دار القلم ، ط ١ ، ١٩٨٥) .
- ٧٧ - سالم علي الثقفي ، مفاتيح الفقه الحنبلي (القاهرة : مطابع الأهرام التجارية ، ١٩٧٨)
- ٧٨ - سليمان بن عبد القوي البغدادى ، الأكسير في علم التفسير ، تحقيق عبد القادر حسين ، (القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٧٧) .
- ٧٩ - سيد قطب ، التصوير الفني في القرآن (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) .
- ٨٠ - سيلة إسماعيل الكاشف ، مصادر التاريخ الإسلامى ومناهج البحث فيه (بيروت : دار الرائد العربى ، ١٩٨٣) .
- ٨١ - سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر " رؤية اسلامية " ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، مركز البحوث والدراسات السياسية (القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٨٩) .
- ٨٢ - السيوطى ، الاتقان فى علوم القرآن (القاهرة : مصطفى البابى الحلبي ، ١٩٥٨) .
- ٨٣ - السيوطى ، تقرير الاسناد فى تفسير الاجتهاد ، تحقيق فؤاد عبد المنعم (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) .
- ٨٤ - السيوطى ، الخصائص الكبرى (بيروت : دار القلم ، د.ت) .
- ٨٥ - السيوطى ، لباب النقول فى أسباب النزول ، (بيروت : دار احياء العلوم ، ١٩٧٨) .
- ٨٦ - السيوطى ، مفتاح الجنة فى الاحتجاج بالسنة ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠٠ هـ) .
- ٨٧ - الشاطبي ، الاعتصام ، تحقيق محمد رشيد رضا ، (القاهرة : دار التراث العربى ، د.ت) .
- ٨٨ - الشاطبي ، الموافقات فى أصول الشريعة ، (القاهرة : المكتبة التجارية ، د.ت) .
- ٨٩ - شعبان محمد أسماعيل ، التشريع الإسلامى : مصادره وأطواره ، (القاهرة ، المؤلف ، ١٩٧٧) .
- ٩٠ - الشهرستانى ، الملل والنحل (القاهرة : مكتبة البابى الحلبي ، ١٩٧٦) .
- ٩١ - الشوكانى ، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول ، (القاهرة : مطبعة مصطفى البابى الحلبي ، ١٩٣٧) .

- ٩٢ - الصادق السالم أحمد الخازمي ، النظم القرآني وأثره في الأحكام ، (طرابلس : للنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٥) .
- ٩٣ - الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، (تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤) .
- ٩٤ - الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (تونس : مكتبة الاستقامة ، ١٣٦٦هـ) .
- ٩٥ - الطبري ، تاريخ الرسل والملوك (بيروت : مؤسسة الأعلمي للطبوعات ، ١٩٨٣) .
- ٩٦ - طه بدوي ، النظرية السياسية (القاهرة : المكتب المصري ، ١٩٨٦) .
- ٩٧ - عائشة عبد الرحمن ، القرآن وقضايا الانسان ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٢) .
- ٩٨ - عاصم الدسوقي ، البحث في التاريخ : قضايا المنهج والاشكالات (القاهرة : مكتبة القدس ، ١٩٨٦) .
- ٩٩ - عبد الجبار القاضي ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، (بيروت : دار النهضة العربية ، د. ت) .
- ١٠٠ - عبد الجليل شلبي ، الإسلام والمستشرقون ، (القاهرة : مطبوعات دار الشعب ، ١٩٧٧) .
- ١٠١ - عبد الحليم عويس ، بل للمسلمون مسلمون وكفى ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١٦ ، شوال - ذو الحجة ١٣٩٨هـ / أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨) .
- ١٠٢ - عبد الحليم عويس ، تفسير التاريخ : المصطلح ، الخصائص ، والبدايات الاولى ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ٤١ ، المحرم - ربيع الأول ١٤٠٥هـ / نوفمبر - يناير ١٩٨٤ - ١٩٨٥) .
- ١٠٣ - عبد الحليم عويس ، الغزو الثقافي في المجال التاريخي ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ٤٧ ، رجب - رمضان ١٤٠٦هـ / مارس - مايو ١٩٨٦) .
- ١٠٤ - عبد الحليم عويس ، فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٦) .
- ١٠٥ - عبد الحميد الهرامة ، لماذا ندرس السيرة (طرابلس : جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ندوة السيرة ، ١٩٨٦) .
- ١٠٦ - عبد الرحمن علي الحجى ، نظرات في دراسة التاريخ الإسلامى (القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠) .
- ١٠٧ - عبد الرزاق بن اسماعيل هرماني ، القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير (الرباط : كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس ، رسالة غير منشورة لنيل دبلوم الدراسات العليا ، ١٩٨٨) .

- ١٠٨ - عبد الغنى الراجحي ، آدم عليه السلام كما تحدث القرآن الكريم ، (القاهرة : مؤسسة مكة المكرمة ، د. ت) .
- ١٠٩ - عبد الغنى عبد الخالق ، حجة السنة (بيروت : دار القرآن للتراث ، ط ١ ، ١٩٨٦) .
- ١١٠ - عبد القادر أحمد عبد القادر ، الآفات العشرون ، (القاهرة : دار التوزيع للنشر الإسلامية ، ١٩٨٥) .
- ١١١ - عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الإسلامية ، (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٤) .
- ١١٢ - عبد الكريم زيدان ، أصول الدعوة ، (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ١٩٧٥) .
- ١١٣ - عبد المتعال الجبري ، لا نسخ في القرآن ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٠) .
- ١١٤ - عبد المتعال الجبري ، النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه : الناسخ والمنسوخ بين الاثبات والنفي ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٧) .
- ١١٥ - عبد المجيد الشرفي (تقديم وترجمة) ، آفاق الدراسات القرآنية (من كتاب محمد أركون) " قراءات للقرآن " ، مجلة ٢١/١٥ عدد شعبان ١٤٠٣ هـ - مايو ١٩٨٣ .
- ١١٦ - عبد المهدي عبد القادر ، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨) .
- ١١٧ - عبد الوهاب أبو صفية الحارثي ، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، (عمان ، المؤلف ، ١٩٨٩) .
- ١١٨ - عبد الوهاب المسيري ، هجرة اليهود السوفيت ، (القاهرة : كتاب الهلال ، ديسمبر ١٩٩٠) .
- ١١٩ - عبد المبدى عبد القادر عبد الهادي ، السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ، ١٩٨٨) .
- ١٢٠ - عدنان محمد وزان ، الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر ، السنة الثالثة ، دعوة الحق ، العدد ٢٤ ، ربيع أول ١٤٠٤ هـ - يناير ١٩٨٤ .
- ١٢١ - عفت الشرقاوي ، أدب التاريخ عند العرب : فكرة التاريخ ونشأتها وتطورها (القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦) .
- ١٢٢ - علي قراعة ، العلاقة الدولية في الحروب الإسلامية ، (القاهرة : دار مصر للطباعة ، ١٩٥٥) .

- ١٢٣ - عماد الدين خليل ، دراسة في السيرة (القاهرة : دار الوفاء ، د. ت) .
- ١٢٤ - عماد الدين خليل ، رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية ، مجلة للمسلم للعاصر (القاهرة : العدد ٣٠ ، أبريل - يونيو ١٩٨٢) .
- ١٢٥ - عمر عبيد حسنة ، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ٨ ، ١٤٠٥ هـ) .
- ١٢٦ - فاروق أحمد حسن ، قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة ، (الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت) .
- ١٢٧ - فاروق حماده ، مصادر السيرة وتقويمها (الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٩) .
- ١٢٨ - فتحى الدرينى ، خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢) .
- ١٢٩ - فرانز روزنتال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة صالح أحمد على (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣) .
- ١٣٠ - فؤاد على رضا ، من علوم القرآن (بيروت ، دار اقرأ ، ١٩٨٢) .
- ١٣١ - كامل سلامة اللقسن ، آيات الجهاد فى القرآن الكريم : دراسة موضوعية وتاريخية وبيانية ، (الكويت : دار البيان ، ١٩٧٢) .
- ١٣٢ - كامل على سعفان ، المنهج البيانى فى تفسير القرآن الكريم ، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨١) .
- ١٣٣ - كمال مصطفى محمد ، منهج الإسلام فى علاج حاضر المسلمين ، (القاهرة ، المؤلف ، ١٩٨٧) .
- ١٣٤ - كمال المنوفى ، أصول النظم السياسية (الكويت : مؤسسة الريعان ، ١٩٨٧) .
- ١٣٥ - لبيب السعيد ، مناهج البحث الاجتماعى فى القرآن الكريم عند علمائه ومفسريه ، (جدة: دار عكاظ ، ١٩٨٠) .
- ١٣٦ - مالك بن أنس ، موطأ الامام مالك -رواية محمد بن الحسن الشيبانى ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة : المكتبة العلمية ، د. ت) .
- ١٣٧ - مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، محمد عبد الله دراز ، تقديم محمود محمد شاكر ، (اصدار ندوة مالك بن نبي ، (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨١) .

- ١٣٨ - المحاسبي ، الحارث بن أسد ، العقل وفهم القرآن ، تحقيق حسن النوتلى ، (بيروت ، دار الفكر ، ١٩٨٢) .
- ١٣٩ - محمد ابراهيم شريف ، محاضرات فى التاريخ : اتجاهاته ومناهجه ، (القاهرة : كلية دار العلوم ، قسم الشريعة ، ١٩٨٠ - ١٩٨١) .
- ١٤٠ - محمد ابو زهرة ، العلاقات الدولية فى الإسلام ، (القاهرة ، دار الفكر العربى ، د. ت.) .
- ١٤١ - محمد أبو زهرة ، المعجزة الكبرى : القرآن (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٠) .
- ١٤٢ - محمد أركون ، الفكر الإسلامى : قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، (بيروت : مركز الانماء القومى ، ١٩٨٧) .
- ١٤٣ - محمد أركون ، الفكر العربى ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة زدنى علماً ، (بيروت ، باريس ، منشورات دار عويلات ، ١٩٨٥) .
- ١٤٤ - محمد أركون ، لوى غاردية ، الإسلام الأمس والغد ، ترجمة على المقلد ، (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٣) .
- ١٤٥ - محمد أركون ، الوحي - الحقيقة - التاريخ : نحو قراءة جديدة للقرآن ، مجلة ١٥ x ٢١ ، العدد ٧ ، ١٩٨٤ .
- ١٤٦ - محمد أنيس عبادة ، التشريع الإسلامى - أهدافه واتجاهاته (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، سلسلة دراسات فى الإسلام ، يونيو ١٩٧٢) .
- ١٤٧ - محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٢) .
- ١٤٨ - محمد البشيشى ، العلاقات الدولية الإسلامية ، (القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٦٥) .
- ١٤٩ - محمد حسين الزهبي ، التفسير والمفسرون (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٩) .
- ١٥٠ - محمد الحفناوى ، التعارض والتزجيج عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الإسلامى ، (القاهرة : دار الرفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥) .
- ١٥١ - محمد رأفت سعيد ، أسباب ورود الحديث : تحليل وتأسيس (الدوحة : كتاب الامة ، العدد ٣٧ ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤) .
- ١٥٢ - محمد رأفت عثمان ، الحقوق والواجبات الدولية فى الإسلام : (القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٧٣) .

- ١٥٣ - محمد رشاد خليل ، المنهج الإسلامى للدراسة التاريخ وتفسيره (القاهرة : دار للنار ، ١٩٨٤) .
- ١٥٤ - محمد رشيد رضا ، تفسير للنار (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣) .
- ١٥٥ - محمد رضا المظفر ، للنطق (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٥) .
- ١٥٦ - محمد سعيد رمضان البوطى ، فقه السيرة (دمشق ، دار الفكر ، ١٩٧٨) .
- ١٥٧ - محمد الصادق عرجون ، القرآن الكريم : هدايته واعجازه فى أقوال المفسرين ، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٦) .
- ١٥٨ - محمد صادق قمحاوى ، الایجاز والبيان فى علوم القرآن ، (القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، ١٩٨٠) .
- ١٥٩ - محمد بن صامل العليانى ، منهج كتابة التاريخ الإسلامى (الرياض : دار طيبة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦) .
- ١٦٠ - محمد طلعت الغنيمى ، قانون السلام فى الإسلام : دراسة مقارنة ، (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩) .
- ١٦١ - محمد الطيب النجار ، سيرة الرسول فى ضوء الكتاب والسنة والدراسات الإسلامية للعاصرة (القاهرة : مكتبة الجامعة الأزهرية ، ١٩٧١) .
- ١٦٢ - محمد عبد العظيم الزرقانى ، مناهل العرفان فى علوم القرآن ، (القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٩٠) .
- ١٦٣ - محمد عبد الكريم الوافى ، منهج البحث فى التاريخ والتدوين التاريخى عند العرب (بنغازى : جامعة قاريونس ، ١٩٩٠) .
- ١٦٤ - محمد عبد اللطيف صالح الفرفور ، نظرية الاستحسان فى التشريع الإسلامى وصلتها بالمصلحة للرسالة (دمشق : دار دمشق ، ١٩٨٧) .
- ١٦٥ - محمد عبد الله دراز ، النبأ العظيم : نظرات جديده فى القرآن ، (الكويت : دار القلم ، ١٩٥٧) .
- ١٦٦ - محمد بن علوى بن عيسى المالكى الحسنى ، مالك بن أنس (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، سلسلة البحوث الإسلامية ، ١٩٨١) .
- ١٦٧ - محمد على حريشة ، للمشروعية الإسلامية العليا (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) .

- ١٦٨ - محمد عمارة ، على بن أبى طالب - نظرة عصرية جليدة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٨) .
- ١٦٩ - محمد الغزالي ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٩) .
- ١٧٠ - محمد الغزالي ، كيف تتعامل مع القرآن : فى منارسة اجراها عمر عييد حسنة ، (فرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩١) .
- ١٧١ - محمد الفاضل بن عاشور ، التفسير ورجاله ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، السنة الثانية ، الكتاب الثالث عشر ، مايو ١٩٧٠ - ربيع الأول ١٣٩٠هـ) .
- ١٧٢ - محمد فهمى علوان ، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامى ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩) .
- ١٧٣ - محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٨) .
- ١٧٤ - محمد بن قاسم القادري الحسينى القاسى ، رفع العتاب والملام عن من قال "العمل بالضعيف اختيارا حرام" ، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادى (بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٥) .
- ١٧٥ - محمد قطب عبد العال ، نظرات فى قصص القرآن ، (دعوة الحق ، السنة السادسة ، العدد التاسع والخمسون ، أكتوبر ١٩٨٦) .
- ١٧٦ - محمد كمال شبانه ، حول السيرة وآدابها (القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٨٩) .
- ١٧٧ - محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، (القاهرة : دار الدعوة، د.ت) .
- ١٧٨ - محمد المبارك ، النظرة الإسلامية إلى الكون والانسان والحياة ، (أعمال ندوة الإسلام ودور الشباب المسلم ، اللقاء العالمى الرابع ، المجلد الأول ، الرياض ١٨ - ٢٥ مارس ١٩٨٩) .
- ١٧٩ - محمد أبو شهبة ، الاسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، الأزهر : سلسلة البحوث الإسلامية ، السنة الرابعة عشر ، الكتاب الرابع ، (القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٨٤) .
- ١٨٠ - محمد محمود حجازى ، الوحلة الموضوعية فى القرآن الكريم ، (القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٠) .

- ١٨١ - محمد محمود ربيع ، آراء فى الصحوة الإسلامية وموقف الإسلام من الأيديولوجيات المعاصرة ، (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٥) .
- ١٨٢ - محمد منير الدمشقى ، معجم آيات القرآن الكريم ، (القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، د . ت) .
- ١٨٣ - محمد الهادى كريلان ، مكى القرآن ومدنية ، (طرابلس : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٤)
- ١٨٤ - محمد بن يحيى بن أبى بكر الأشعرى للملقى الأندلسى ، التمهيد والبيان فى مقتل الشهيد عثمان ، تحقيق محمود يوسف زايد (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٥) .
- ١٨٥ - محمود أحمد عبد الله ، أسس العلاقات الدولية فى الإسلام ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة ، جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٨٧) .
- ١٨٦ - محمود بسيونى فودة ، المرشد الوافى فى علوم القرآن ، القاهرة ، مطبعة الامانة ، ١٩٨٢
- ١٨٧ - محمود شاكر ، أباطيل وأسمار (القاهرة : مطبعة المدنى ، ١٩٧٢) .
- ١٨٨ - محمود شاكر ، رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٨٧) .
- ١٨٩ - محى الدين بلتاجى ، دراسات فى التفسير وأصوله ، (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٧) .
- ١٩٠ - مصطفى أحمد الزرقاء ، الاستصلاح والمصالح المرسله فى الشريعة الاسلاميه وأصول فقها (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨) .
- ١٩١ - مصطفى السباعى ، السنة ومكاتها فى التشريع الإسلامى ، (دمشق ، المكتب الإسلامى ، ١٩٧٨) .
- ١٩٢ - مصطفى السباعى ، السيرة النبوية : دروس وعبر (القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلاميه ، ١٩٨٨) .
- ١٩٣ - مصطفى شلى ، أصول الفقه الإسلامى ، (بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤) .
- ١٩٤ - مصطفى صادق الرافعى ، اعجاز القرآن ، (القاهرة ، المكتبة التجارية ، ١٩٦٩) .
- ١٩٥ - مصطفى صادق الرافعى ، تحت راية القرآن ، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٦٣) .
- ١٩٦ - مصطفى الصاوى الجوينى ، مناهج فى التفسير ، (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧١)
- ١٩٧ - مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة : العرف وأثره فى التشريع الاسلامى (طرابلس : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان ، ١٩٨٦) .

- ١٩٨ - مصطفى كمال وصفى ، ليس المسلمون يميناً ويساراً ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد ١٦ ، شوال - ذو الحجة ١٣٩٨هـ / أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨) .
- ١٩٩ - مصطفى محمد الحديدي الطير ، اتجاه التفسير فى العصر الحديث ، (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، السنة السابعة ، العدد الثامن ، ربيع الأول ١٣٩٥هـ - أبريل ١٩٧٥) .
- ٢٠٠ - مصطفى منجود ، الابعاد السياسية للأمن فى الإسلام (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة - رسالة دكتوراه غير منشورة ، ١٩٩٠) .
- ٢٠١ - للعهد العالمى للفكر الإسلامى ، اسلامية المعرفة : المبادئ العامة ، خطة العمل ، الانجازات ، (القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٨٦) .
- ٢٠٢ - مناع القطان ، التشريع والفقه فى الإسلام - تاريخاً ومنهجاً (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦) .
- ٢٠٣ - مناع القطان ، مباحث فى علوم القرآن (السعودية : منشورات العصر الحديث ، ١٩٧١) .
- ٢٠٤ - منى أبو الفضل ، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمعوقات ، (مؤتمر قضايا المنهجية والعلوم السلوكية ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الخرطوم ، ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧) .
- ٢٠٥ - منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة (بيروت : دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٢) .
- ٢٠٦ - منير شفيق ، ردود على أطروحات علمانية ، (تونس : دار الحكمة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥) .
- ٢٠٧ - منير الغضبان ، المنهج الحركى للسيرة النبوية ، (عمان : مكتبة المنار ، ١٩٨٥) .
- ٢٠٨ - مهدي شمس الدين ، العلمانية ، (الكويت : مكتبة الالفين ، ١٩٧٣) .
- ٢٠٩ - الموسوى ، الامام عبد الحسين شرف الدين ، النص والاجتهاد (بيروت : مؤسسة الأعلمى للطبوعات ، ١٩٦٦) .
- ٢١٠ - موسى شاهين لاشين ، السنة والتشريع (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، مجلة الأزهر ، شعبان ١٤١١هـ) .
- ٢١١ - الميسى ، الشيخ خليل محيى الدين ، شرح مسند أبى حنيفة ، مع شرحه للإمام الملا على القارى الحنفى (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .

- ٢١٢ - نادية شريف العمرى ، إجتهد الرسول (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) .
- ٢١٣ - ناعوم شومسكى ، الإرهاب الدولى : الأسطورة والواقع ، ترجمة لبنى صبرى (القاهرة: سينا للنشر ، ١٩٩٠) .
- ٢١٤ - النبهانى ، يوسف بن اسماعيل ، حياة الرسول وفضائله المسمى بالانوار المحمدية من المواهب اللدنية ، (بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، ١٩٨٦) .
- ٢١٥ - نجيب الارمنازى ، الشرع الدولى فى الإسلام ، (القاهرة ، مطبعة ابن زيدون ، ١٩٣٠)
- ٢١٦ - نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص : دراسة فى علوم القرآن (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٠) .
- ٢١٧ - نصر حامد أبوزيد ، قراءة النص الدينى ، ضمن ندوة : تحليل النص وديناميكيات لغة الحوار ، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٥ - ٦ يناير ١٩٩١) .
- ٢١٨ - النوى ، رياض الصالحين (القاهرة : مكتبة الدعوة الإسلامية ، د. ت) .
- ٢١٩ - النوى ، شرح الأربعين حديثاً النبوية فى الأحاديث الصحيحة النبوية ، (القاهرة : شركة الطوبجى ، ١٩٨٤) .
- ٢٢٠ - النيسابورى ، أسباب النزول ، تحقيق السيد أحمد صقر ، (القاهرة : دار الكتاب الجديد، ١٩٦٩) .
- ٢٢١ - هانى فحص ، ملاحظات فى المنهج (بيروت : دار مكتبة الفباء الاسلام ، ١٩٨٧) .
- ٢٢٢ - همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، كتاب الامة ، العدد ١٦ ، المحرم ١٤٠٨ هـ) .
- ٢٢٣ - ودودة بلران (محرر) ، اقترابات البحث فى العلوم الاجتماعية (القاهرة : مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢) .
- ٢٢٤ - يوسف القرضاوى ، كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط (المتصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٠) .
- ٢٢٥ - يوسف كمال أحمد ، فلسفة التاريخ كما بينها القرآن ، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة : العدد الثالث ، رجب ١٣٩٥ هـ - يوليو ١٩٧٥) .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسه فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
استُنشئت وسُجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس
عشر الهجري (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) لعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوصيحتها، وربط الحريات والفروع بالكلية والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- اصلاح مباحث الفكر الإسلامي ائمعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ونورها في توحية مسيرد الحضارة الانسانية وترسيدها وربطها بقيم الإسلام وعاياته.
- ويستعين المعهد لتحقيق اهدافه بوسائل عديدة منها:
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المنحصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي وبشر الانتاج العلمي المتميز.
- توحية الدراسات العلمية والاكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد عند من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والاسلامية وغيرها يمارس من خلالها اسطنه المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والعربية وغيرها في مختلف انحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U S A
Tel (703) 471-1133
Fax. (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

جزء من عمل ضخم استغرق إنجازه ما يزيد عن عشر سنوات وشارك فيه فريق مكون من سبعة وعشرين أستاذاً وباحثاً من المتخصصين فى العلاقات الدولية والقانون الدولى والتاريخ الإسلامى والعلوم السياسية ، يتحاورون ويتدارسون قضايا العلاقات الدولية فى الإسلام فى اجتماعات شهرية ونصف شهرية .

وقد أثمر هذا الجهد إنتاجاً أكاديمياً متميزاً فى أربعة مجالات هى :

- أصول وقواعد ومناهج التعامل مع المصادر الإسلامية عند التنظير للعلاقات الدولية فى الإسلام (الأجزاء : الأول والثانى والثالث) .

- العلاقات الدولية كما يمكن استبطاها من الأصول الإسلامية : القرآن والسنة وخبرة الخلفاء الراشدين (الأجزاء : الرابع والخامس والسادس) .

- العلاقات الدولية فى التاريخ الإسلامى (من الجزء السابع وحتى الثانى عشر) .

- العلاقات الدولية فى الفكر السياسى الإسلامى (الأجزاء:الثالث عشر والرابع عشر)

- وسوف يتم اختصار هذا المشروع ، واستخلاص أفكاره فى صورة كتاب دراسى يكون صالحاً للتدريس فى الجامعات .

ويمكن القول - دون مبالغة - أن هذا الإنتاج هو الأول من نوعه فى هذا المجال وفى جميع

العلوم الإجتماعية والإنسانية فى الدول العربية والإسلامية ، لذلك لا يجب الوقوف عنده ، وإنما

ينبغى أن يكون بداية لانطلاقة بحثية تسير على منهجه ، وتجاوزه وتبنى على قضايا

عليها ، وتعمق جزئياته ، وتستدرك عليها . بل أن خطته ومنهج تناوله ينبغى أن

علوم وتخصصات إجتماعية أخرى .